第十一辑

国外藏学研究译文集

西藏人民出版社

tration inébranlable qui dure
: heures. A moins d'être sin-
fait des « mystiques naturels ».
ficile à contrôler qu'un oiseau
: dans les arbres du jardin en
à une source sûre de nourri-
s préliminaires du Vajrayāna
une ferme maitrise de l'esprit,
le devient beaucoup plus facile
es ne donnent pas en toute
ser les effets mentionnés et on
t aux pieux « Notre Père » et
itholique. Sans aucun doute,
.ie de la dévotion, et il faut
mes profondément religieux.
iguent cependant de la prière
ils s'accompagnent de visua-
censés tirer leur efficacité de
e de la grâce de l'être divin
es préliminaires comprennent
différents de la prière en ceci
oncés pour leur signification,
ir son » qui affecte l'esprit à
celui de la pensée concep-
érents préliminaires simulta-
ement un certain nombre de
nmanquablement cent mille
ont un peu plus astreignantes
res. Pour ces dernières, on se
mains jointes à la tête,
ilades de sons et n'ont
s de sens qu'on puisse
labes Ils comprennent
nt généralement récités
cent huit.
nploi des mantras n'est
out à fait inconnu dans
« amen » a une signification
ngile de saint Jean nous fournit
pouvoir créateur du son fut
encement était le Verbe [...] et
La plupart des gens sensibles
ncements de sons produisent
oportion avec le sens des mots

为了证明自己的法力是如何的强大
天气咒师请人带来一个筛子，一边
育咒语，一边往筛子里倒水，没有一
水从筛子网眼中漏下来，只有在咒
停止念诵咒语之后，水才一下子从
眼中漏出。居住在乡村的天气咒师
主要任务是保护农田免受雹灾，在
旱时带来雨水。作为这项工作的报酬
他们会得到一部分收成。但是，假如
管他们作了努力，庄稼还是毁于雹
的话，他们也可能受到惩罚，甚至要
力赔偿损失。人们偶然也要求他们
老天在某个特定的时期不要下雨，
便人们在好天气的时候盖新房或者
行宗教舞蹈仪式。西藏的天气咒师
用最重要的法器是雷石（陨石）、法
橛、人胫骨做成的法号（据说这种法
的声音可以吓退所有试图阻挠降雨
妖魔）、鼓。依靠鼓的帮助，有经验
天气咒师可以判定天气变化：如果
声低沉或"不祥"，那么坏天气即将
现；如果鼓声高昂而欢快，那么就预
着不会有雹雨的威胁。要判定一块
雨云是否会带来冰雹，咒师要把水
进一个通常用五种贵重金属做成的
底容器，然后观察盘内水中反射的
空云彩。根据一些特定的征象——
些征象是他经验得出的个人秘密—
来判断云彩是否带来冰雹，假如有
冰雹的征象，，咒师要立即开始进行
应的祛禳除形式。此外，还有其它很
显示给有经验天气咒师的有关天气
化的征兆。不吉的征兆指示：例如，
彩从北方飘向南方；或者从西方飘
东方；大块云彩逐渐碎成小块；或者
果落日将晚霞染成黄色或红色等，
是不可能盼望即刻降雨的征兆。从
彩的开头形状和色彩及其移动的
位，天气咒师可以推判出要想求得
雨，应该去祈请哪一类神怪。例如，
果从东方飘来一块呈佛塔状的云彩
那么就必须崇拜王系魔；如果从南
发状云，那么就是魔女玛姆阻挡了

国外藏学研究译文集

第十一辑

西藏人民出版社

（藏）新登字01号

国外藏学研究译文集

（第十一辑）

西藏人民出版社 出版
西藏新华书店发行
西藏新华印刷厂印刷
开本：787×1092 1/32 印张：14 字数：295千
1994年4月第1版 1994年4月西藏第1次印刷
印数：01—2,220册
ISBN7—223—00710—9/Z·42
定价：5.80元

目 录

敦煌写本中的吐蕃巫教和苯教

〔法〕石泰安 著　耿昇 译

一、理论

1.古代宗教

众所周知，至少从12世纪起的整个喇嘛教都把苯教徒视为土著宗教的巫师，他们之中的部分人是外来的，在佛教传入之前于那里占统治地位。所有的藏学家都沿用了这种传统，并声称苯教是吐蕃前佛教时代的宗教。虽然这一传说仅仅在晚期才出现，而且任何古文献（7—9世纪）都未曾证实过，但大家在别无更好选择的情况下自然而又不可避免地采纳了这种观点。同样也是晚期的纯属苯教的传说才被人作了部分研究。某些学者都采纳了它。我们将于下文不远处再来论述之。

但自从大家获悉了敦煌写本（尤其是在托玛斯和拉露的著作中），又提出了一个问题。在这些写本中出现了许多明显是非佛教的文献。根据晚期的喇嘛教传说来看，这些作者都把这类文献定性为“苯教”和“前佛教”文献。我们最好还是避免使用这后一个名词，而应只称“非佛教”文献。事

实上，我们无法知道不同敦煌写本的确切时代。它们当然都很古老，大部分都应被断代为9和10世纪，但佛教于此时已在吐蕃立足。“前佛教”文献这一说法如能成立，则必须承认敦煌非佛教写本至少应被断代为前几个世纪（公元7—8世纪），但没有任何因素能够证实这种观点。大家所能讲的一切只能是一卷写本的内容可能早于写本本身的时间，不过这永远也只能是一种假设。

在大批（但不是全部）这类非佛教文献中，尤其是在苯教仪轨书和占卜文献中，被称为“苯教徒”[1]（bon-po，或各派苯教徒）和辛（gšen，这是晚期传说中的一个非常著名的名词）所扮演的角色是非常重要和不变的。所以，某些作者（拉露，1953年）[2]和石泰安（1970和1971年，第479页）都称这些文献为“苯教”文献。斯奈尔戈洛夫（Snergrove）于其杰出的著作（1987年，第403页注[47]）中就非常明确地批评我使用了该词。他强调指出应在敦煌写本中的“苯教徒”、普通的官吏、巫师和以此为名的教派或宗派的忠实信徒苯教徒（正如斯奈尔戈洛夫所说的那样是一个“佛教外道”，见其书451和503页）之间作出区别，正如大家于稍后不久所知道的那样[3]。我们稍后将回头来论述在这两种苯教徒之间是否有某种关系的问题。本处只要指出这种区别不会被任何人遗忘的事实就够了。当我在写受到批评的那句话（1971年，第479页）时，我仅仅想到了苯教巫师在该文中的存在、在我分析过的敦煌写本的故事与晚期苯教徒们的《十万龙经》之间的结构和内容的相似性。至于P·239号敦煌写本的文献（石泰安，1970年），我为这种殡葬仪轨使用了“苯教徒”一词，它已被文献本身所明确地

证实。一名佛教徒于此攻击了苯教或苯教徒们的习俗，认为它们很坏、并与佛教（神仙宗教）的教理相对立（第162—163页）。桑木丹·噶尔美（1983，第193页）同样也引证了此文以证实（晚期的）苯教在敦煌写本时代就已经出现了，但我觉得他观察问题的方式是恰当的。原文中写作bon yas 'dod，其中的bon可能并不是指苯教，而是“苯教徒”的简称，意为“苯教徒爱幻网”，因为在此之前同时讲到了与“白色”佛教相对应的“黑色”人和黑色殡葬仪轨。噶尔美的解释将于下文不远处再作讨论。斯奈尔戈洛夫声称，吐蕃古代宗教在任何地方都未被以“苯教”之名称呼过（其书第389页）。这种说法部分正确。它对于敦煌本吐蕃大事纪年、第2道王诰和金石文来说是正确的。但还有一卷我刚才引证过的敦煌写本P·239和斯奈尔戈洛夫未提到过的其它写本[4]。无论如何，斯奈尔戈洛夫当然知道大批苯教徒和辛在殡葬故事和仪轨书中扮演了一种重要角色，但他认为这仅仅是一些官吏（见其书注[47]）。大家于下文还将会看到这些情况。在一篇历史文献中出现了一名占卜苯教徒，也就是说出现在赞普世系牒(P·1288,巴科书第19页）的705年中，他于文中出现在被杀的反叛者之列。在P·990（郭庞国王的历史，请参阅石泰安，1985年注[18]）中也出现了一名苯教徒和一名占卜苯教徒。斯奈尔戈洛夫提到过这些苯教徒，却未清楚地指出他们是否属于前佛教的宗教。他还讲到了土著宗教（被他武断地考证为苯教）的巫师。他们负责殡葬仪轨、占卜和对地神的崇拜（第389页）。然而，在敦煌文献中，这些巫师们都被正确地称为“苯教徒”。斯奈尔戈洛夫在另外的地方（第390页）也非常正确地指出，苯首先

是指土著宗教巫师中的一个特殊类别，但苯教（作为一种宗教体系）则以另外一种意义出现在9世纪末至11世纪中叶之间（第390和399页）。

如果"苯教"或"苯教徒"并不适宜指古代吐蕃的土著巫教，那又该怎样称呼它或者至少在敦煌写本中是怎样称呼它的呢？大家知道，麦克唐纳夫人（1971年文）注意到了"祖"（gCug）或"祖拉"（gCug-lag）等词，但我曾试图证明这是一种错误（1985年）。在此之前，哈尔就已经注意到了Čhos（大写，请参阅石泰安，1985年，第95—96页）这个词。斯奈尔戈洛夫也同样对待该词。在国王碑铭和大事纪年中，先祖时代的盛世被以一个复合词 Čhos (lugs) bzaṅ (po)（贤明教法）和 gcug (lag) Čhen（大祖拉）来称呼（同上引书，注[34]）。但当哈尔武断地把"教法"作为一种宇宙本原时，斯奈尔戈洛夫则更为谨慎。他颇有理由地指出，某些文献的作者使用 Čhos（斯奈尔戈洛夫始终作大写和斜体字）指巫教。因此，这种宗教并不叫作苯教，而是被称为 Čhos（其书第389、399、401、410—412页）。他认为，该词最早系指这种宗教，稍后被用于翻译"法"字（第356、389、399、441页）。他为第一种假设而参阅了赞普碑铭（第514页），但以 Čhos 指"法"与这些文献是同时代的，而不是晚期的用法。Čhos 字系指先祖们的古代宗教，但它出现于其中的金石文却应与把 Čhos 用作"法"的碑文断为同一时代。无论如何，Čho 一词（往往都是 Čhos-lugs 的简称）仅仅意为"宗教"，可以适用于无论哪一种宗教。大家不能把它用作前佛教期宗教的名称。斯奈尔戈洛夫非常正确地看到了这一点（第356页）。

这也归结为一种重言式：这种宗教以“宗教”一词自称或被人如此称呼。该词符合所有信仰和习俗。它有时单独出现，有时又带有形容词“贤明的”（贤明教法），正如在对国王的赞颂文中一样；有时又由一个定语来具体说明，就如同在“佛陀的宗教”中一样。作者们往往更愿意保持含糊。在敦煌本吐蕃大事纪年中（巴科书，第114页），墀松德赞的在位期首先被以“Čhos bzaṅ Srid Čhe”（贤明教法）的短语作了描述，与碑文中的短语“Čhos bzaṅ gcug Čhen”很相似。大家可以认为这里是指土著巫教。后来，大家声称赞普对外战胜敌人，对内实行教法，这就是指一种贤明而又公正的政权。但大家最后又声称赞普找到了“佛教”。在桑耶寺碑铭中，对同一位赞普使用了同样一句短语（第4行），在噶迴碑中则对松赞干布也使用了同一句短语（第5行；石泰安，1985年，第94页）。在敦煌本大事纪年编写的时代（公元800—840年），大家普遍将佛教的传入归于松赞干布。在大事纪年中（巴科书；第118页），仅仅讲到了该赞普的“贤明教法”，大家可以认为这里是指土著巫教。但这是不大可能的。同一位赞普于其中被作为一种公正法典的颁布者和“蕃地宗教精辟文献”的撰写者而受到了赞扬。应该由读者来猜测这里是指什么宗教。同样，在被称为“天降法”（I·O·370·5）的经文中，称赞了宣扬佛法的赞普，但大家在这个问题上讲到了“Chos bzaṅ gcug-lag rṅi-ṅ 和“Bod-kgi Čhos-lugs”（蕃地教法）。虽然这种论述的方式会使人联想到土著巫教，但在本处指的却是佛教（请参阅石泰安，1986年，第175—176页）。相反，在第2道王诰中，“吐蕃古教”确实是指非佛教的土著巫

教[5]。当然，"宗教"（Čhos或Čhos—lugs）可以根据作者和文献而被运用于各种背景中。在一部伦理格言集（P·992，第3篇文献）中，一名佛教徒批评世人的腐败风俗，认为这些风俗与佛教（善俗，gcug-lay bzaṅ-po）是互不相容的。在其它地方，佛教又被以Čhos-lugs bzaṅ-po（P·37，第1—3页）或Čhos bzaṅ-po（P·37，第15行。均指"贤明教法"）等短语相称。在《时代的故事》（I·O·733—735）中，提到了每个地区都有其宗教或风俗，并批评了"新宗教"（托玛斯，1957年，第3篇文献；石泰安，1985年，第93--94页）。我们不知道这里是指哪一种宗教。当大家希望作出某些具体解释时，就会使用一个定语。大家称佛教为"神仙宗教"（如在《岱噶愿文》中，P·16第33行；石泰安，1985年，第91页），称世俗人的伦理为"人类风俗"（佛陀密的信件，同上引文，注[23]）。在赞普的碑文中，先祖们的"贤明教法"被一些赞美性的短语来表达，如"神仙的举止"，或者是被赞扬为如同"上天的宗教（本原）一般（墀德松赞的碑文），或者是如同"天地间的宗教（本原）"（墀松德赞的碑文。请参阅石泰安，1985年，第111页）。这里并不是指古老宗教的名称，正如大家得以想象的那样，而是指可能是模仿汉文短语的表达方式（同上引文，第114页）[6]。

因此，始终都应该记得，据作者们认为，Čhos可以被用于各种背景和情况中，而不仅仅适用于古老的宗教。据斯奈尔戈洛夫认为，这种被称为Čhos的非佛教的古教是由什么组成的呢？这就是对神圣王权的崇拜，虽然佛教传播开了，但王权还是被维持下来了（第384页）。这种崇拜与王

权一起于842年消失了（第389和514页）。但这也是所有非佛教的宗教习俗，特别是对神山的信仰（第356页）。还有对祖墓的祭祀，利用盟誓的机会[7]进行预兆（占卜，第389页）和各种民间信仰，正如大家在全世界都可以发现的那种民间宗教一样（第514页）。这其中没有任何新的好内容。

正如我在其它地方所指出的那样（1985年，第88页），古教当然没有特殊的名称。大家无疑应当放弃称之为苯教（正如晚期的喇嘛教传说所作的那样），但大家也不能更多地称之为“教法”。确实存在着这样一个词，但它在古文献中不一定时时处处都指前佛教。

既然大家不能把敦煌写本中的古代苯教徒与晚期已进入正轨的苯教相混淆，那末在这两个同音字 bon 和 Bon 之间是否就没有任何联系（即使是辞源方面的）了呢[8]？难道在这两个名词之间没有某种连续性吗？据我看来，这里完全是指同一个词，因而在两种辞义之间应有某种联系。我们应该试着回答这些问题。

2.苯教徒和苯教

①有关晚期苯教之先例的理论

所有人都知道苯教作为前佛教期宗教的传说。我们仅需要引证其历史“分期”为3个阶段这一事实就足够了。自从达斯（S·Ch·Das）翻译了土观洛桑曲吉尼玛（1737—1802年）的《宗教流派晶鉴史》中有关苯教的1章之后，这种断代法便为人所熟悉、并经常重复，因为大家正是从中发现了

这种分期（请参阅霍夫曼，1950年，第416页，译本第329—331页）。大家可能会对这种断言持怀疑态度（这就是克瓦尔内1972年书第29页中的情况），由于作者的时代很晚了。但事实上是我们现在已经知道，土观活佛此书中有关本章的一部分是全文引自支贡巴吉登贡保(1143—1207年)的《支贡巴教派史》。因此这部共分3个阶段的苯教史要追溯到12世纪的一名重要学者。我是根据支贡巴的原文于此重新提及这一切的，它部分地有别于土观的论述[9]。

第一个阶段是多尔苯（brdol—bon）。它出现在墀德松赞赞普时代，也就是继聂墀赞普之后的第6代。中部吐蕃（卫）的一名辛（bÇen，应读作gÇen）族青年接受了魔鬼的“奥义”，并因此而了解到了神鬼，它们有善恶行为；此青年同时还学习了为了驱逐它们而应该举行的仪轨。支贡遭弑杀的事件出现了，为此则必须举行殡葬仪轨。苯教徒们于是便声称可以把这些仪轨总结为3种：在下界降伏魔鬼，于上界向“老人（先祖？）之神”奉献供品，于中界是净化房中之灶。但他们并不了解降伏刀剑（在杀戮的情况下）的仪轨。这种多尔苯是作为“黑水”和“因缘苯”之名而为人所知的[10]。

第二个阶段是恰尔苯（’kyar-bon，陷入歧途者，异常者）。这是外道的一种很坏的哲学。支贡巴于此引用了一篇宇宙起源论的文献。从无中产生了有。接着又出现了一种白露水。最后，世界自一枚卵中诞生。大家还可以断言世界是由恰（phya）神和旺曲（dBaṅ-phyug，自在天）所创。这是湿婆外道们的一种哲学。殡葬仪轨、放血的技术[11]和以一支鸟羽斩铁的技术、神谕(请参阅石泰安，1985年，注[15])、

打卦、红色脾骨、宰杀马匹与绵羊，所有这一切都属于一种经久不变的哲学。这就是4种坏哲学（异常的哲学）。

由于辛饶米保不懂用刀杀人（这是为置支贡于死地所必不可缺的手段），于是便召来了迦湿（克什米尔）、勃律（Bru-Ça）和象雄的3名苯教徒。其中之一乘一面鼓攀天、放血和以一支羽毛斩铁等（这样就显示了其本领）。他也从事占卜。第3名苯教徒召唤死者、并懂得不同的殡葬仪轨书。

在这名苯教徒到达之前，苯教尚未形成一种哲学。随着他们的到来，对神的崇拜、降伏妖魔等都形成了一种统一的苯教哲学观点。这一切就是异常苯。

这段文字似乎写得很蹩脚或被讹传了。土观遗漏了证实把异常苯定为印度教外道之文献的引文。一种有组织的哲学学派的出现可以断代为异地苯教徒自西而来的时代。但这些苯教徒的修持术与这样的一个哲学派别没有任何关系。

第3个时期是苯教适应的阶段（窝尔苯，bsgyur-bon）。它也分成了3个阶段：开始、中间和末尾阶段。第一个阶段是以一名穿蓝衣的班智达[12]为标志的，此人受到了因陀罗菩提国王的惩罚[13]。为了危害佛教徒，他投靠了他们的敌人、并成了国王的住持。他把许多佛教的经书改造成苯教经书、并把它们藏了起来。富有经验的国王发现了这些伏藏。这类伏藏文献包括一些大家"直到现在"仍在使用的方法。

其中间阶段处于墀松德赞赞普时代。当时在佛教徒和苯教徒之间组织了一场论战[14]。佛教徒们取得了胜利。当时还发生了一场巫术比赛。苯教徒们为1位大相举行殡葬仪轨和召魂仪式，这种仪轨是很有效的。莲花生以一种我不大理

解决方式进行了干预，他被宣布为得胜者。赞普命令嘉瓦强秋向阿阇梨仁钦曲学习佛教。但此人拒绝了，他受到惩罚后便与苯教徒结盟。他们共同把苯教术语改造成了佛教名词。接着是这些编译著作的名表（法变成了苯，法身变成了苯身等）。赞普在获悉这一切后，命令割断那些这样作的人的喉咙。苯教徒们感到害怕而把他们的经文作为"宝藏"伏藏了起来。这就是大家稍后不久称之为苯教"伏藏"的经文。

最后一个时期是继朗达玛灭佛之后在安多复兴佛教的时期。某位辛古尔鲁噶[15]在藏地经常往来于秋米仁莫寺，并将达域卓拉寺所在地改造成了一个苯教崇拜地。他在那里将佛教的重要经文改写为苯教经文。《十万龙经》就是这样在"五部陀罗尼"的基础上形成的。他把它们都作为"伏藏"而掩藏了起来，后来又亲自掘藏。从这个时代起"直到现在"（17世纪），琼保邦色[16]和其他苯教徒不停地继续这类"改造"。究尔苯的所有这3个阶段被称为"白水"，属于"果苯"[17]。

正如克瓦尔内（1972年，第29页）曾指出的那样，这种断代法成了霍夫曼史著（1956年）的基础。我们当然没有任何理由如此采纳苯教传说的观点，如同斯奈尔戈洛夫、克瓦尔内和噶尔美所作的那样，他们都与流亡在印度的苯教徒们维持着特别友好的关系（噶尔美本人就是一名苯教徒）。苯教文献中还有大部分未被探讨过。因此，大家很可能从中会发现一篇为其历史分期的文献。大家在《嘉言宝藏》中就发现了其端倪（见噶尔美，1972年书，第30页以下）。《宝藏之库——苯教史》也提供了一种简单的概述。大家还可以参阅其它著作[18]。我无法于此直接研究这些苯教文献，仅限

于重复上文所引3名作者有关的论点。

苯教的立教人辛饶米保〔gÇen-rab (-rabs) mi-bo〕来自大食（伊朗）或象雄。斯奈尔戈洛夫（1987年，第390页）认为这种传统可以认真地对待。苯教来自象雄，其经文是从象雄文译作藏文的（第388页）。斯奈尔戈洛夫没有提供具体时间。他认为苯教作为有组织的大宗教而代表着佛教的一种外道形式（他早在1967年文第15页就已经提出这样的观点了）。他从来未能既清楚又明确地阐述此问题，只含糊承认这种苯教（如同它稍后于11世纪时所作的那样）在8世纪、甚至之前（7—9世纪，见1987年文、第400和514页）就已经存在于吐蕃了。这里是指苯教九乘中的最高乘（大圆满等）。但低级的乘（仪轨和故事）也同时和平等地与苯教巫师及其诸辛共同存在（第401页）[19]。经常有人再三警告说古代宗教从未被称为苯教，而且不应与晚期的苯教相混淆。斯奈尔戈洛夫接受了那种认为辛饶赋予了苯教徒这些祈神和降魔的低级乘（1967年，第14页）。晚期的苯教保留了"肯定是属于"前佛教之土著巫教的组成内容（注[39]）。斯奈尔戈洛夫在此问题上引证了《嘉言宝藏》（噶尔美，1972年，第30—31页），它提供了一份12种仪轨书的名表，并将它们断代在天墀七王的时代。该文的作者认为其它的高级乘同样也在这个时代显示出来了。

据噶尔美认为（1975年，第182页），这部历史开始于巫教（神权、圣山），其中出现了一些被称为苯教徒的巫士及其仪轨书。这是在6世纪和7世纪的事。后来到7世纪时便出现了对外来内容的改编。最后，在8世纪时便是具有实力的苯教了。它到此时才与佛教分庭抗礼，互相对峙。

克瓦尔内（1972年，第27和33页）讲到了来自印度—伊朗边境的外来苯教徒，他们可能传来了印度数和佛教的某些内容（经由象雄）。斯奈尔戈洛夫也在苯教得以从象雄和中亚吸收的佛教（可能还有摩尼教）与吐蕃人自印度传入的佛教之间作了区别（第400页）。克瓦尔内（同上引书，第34页）讲到了外来苯教徒，与他们同时存在的还有在晚期文献中同样也被称为苯教徒的土著专家。这二者之间的关系不很明确（第38页）。但在8世纪时，吐蕃有一些苯教徒成就者。其中有一部分是吐蕃人，其他人则来自象雄。他们与印度和吐蕃的密教徒们生活在一起，形成了一种被称为“大圆满”的体系（第38页）。“由于一些依然含糊不清的原因”，这些苯教徒成就大德们便自称为土著巫师。其中一部分被称为“召神”苯教徒（第39页）。在晚期苯教（11世纪）和古代苯教徒巫师之间确实存在着一种连续的关系，苯教保留了许多古老的信仰和作法（克瓦尔内，1985年，第5页）。斯奈尔戈洛夫也持同样的观点（1967年，第4页）。我也认为这是正确的，并将于下文提供有关这种持续性的具体例证。

如同喇嘛教的传说一样，苯教徒们的传说也承认8世纪时佛教徒与苯教徒们互相对立、互相仇视。《拔协》（请参阅本文注[14]）所叙述的那次公开大辩论可能发生于785年（噶尔美，1975年，第183页；请参阅斯奈尔戈洛夫，1967年，第19页，其中引证了达斯版本的《苯教王统记》第50页）。此后紧接着便是对苯教徒的一次迫害。克瓦尔内就这个问题（1974年，第29页）讲到了受赞普和某些贵族部族邀请的佛教徒与传统（但不一定必然是土著的）宗教徒之间的对立。他无疑是联想到了由吐蕃和原籍为象雄的成就者所代表的苯

教。这仅仅是一种假设，问题仍未完全解决。在《拔协》的记述中，更应该是指一次巫术比赛，而不是哲学讨论。当文献向我们讲到部族的对立时，大家仍不知道这里是指敦煌写本中的苯教徒巫师之僧众，还是指成就者或其他哲学家（如大圆满派的代表人物），他们存在于8世纪这一事实已被人接受。

正如克瓦尔内指出的那样（1975年，第183页），苯教史上一个含糊不清的时代是从785年（大法诤）到1017年（由鲁噶掘藏）之间。他把913年这一时间定为第一次掘藏（第187页），但却又补充说没收苯教经文和参阅大藏经之事应断代为鲁噶时代（请参阅本文注[15]）据克瓦尔内认为（1974年，第30页），苯教大藏经的形成应为王权时代末（842年）和11世纪，苯教徒们于这后一个时代事实上形成了喇嘛教的一个派别。斯奈尔戈洛夫（1967年，第16页）把苯教形成九乘的时代最晚确定于10世纪。作为一种有组织的宗教，苯教可以追溯到9世纪。据他认为，后来的苯教徒和宁玛巴们自838年起就确立了其教义，他们不受教团的控制，既没有庙宇、又没有寺院（1987年，第404页）。他们特别注重最高的乘，但也不因此而忽略民间的宗教修持。

这都是一些很可能会成立的假设。我们所引证的作者们在此问题上都丝毫未提及敦煌写本，而敦煌写本大部分都断代为9世纪和10世纪，其中包括有关苯教徒们的某些资料。我们很快将涉及所有的这一切。

对于这个若明若暗的时代，我们掌握有10世纪时的一种标记，即著名的拉钦格若才或衮巴若才，他恢复了被灭佛中断的佛律世系。然而，他诞生于衮噶的一个苯教家庭（据喇

嘛教编年史记载）[20]。但大家应对"苯教家庭"作何理解呢？是苯教的信徒还是苯教巫师呢？大家将会发现敦煌写本直到1035年（或者大概是这一时期，这是藏经洞封闭的时间）在当地仍可以自由利用。我们应该假设认为，这些文献的其它几份在吐蕃的某些地方也可以供人参阅。这是传说得以持续的一项内容，它将是我们下文关心的问题。

组成教派的苯教最晚是在11世纪时形成的，其主要著作都是"掘藏"或被写成的经文。大家在同一时代还发现佛教徒和苯教徒并存，有时互相对立，有时又友好相处。斯奈尔戈洛夫以引证《青史》（罗列赫译本第112—113页）而指出了这些关系。在10和11世纪的承启之际，大家发现一名密教徒和一名苯教巫师都应邀参加了同一次斋会。大家已经看到（见本文注[16]）米拉日巴模仿了一部苯教仪轨书。换言之，传说中认为他曾与那罗苯琼比赛巫术。管译师（约为1050—1110年）受到了苯教徒辛特图的巫术攻击，但他降伏了后者（见其传记，第97页），在象雄许多苯教徒皈依了他。

3.敦煌写本和晚期传统

上文引证的作者都很乐意承认，无论是喇嘛教的、还是苯教的晚期文献都保留了古代（王权时代）土蕃巫教的内容。对于喇嘛教文献，大家掌握有某些很好的例证。其中最佳者是巴俄祖拉陈瓦书，他全文引证了敦煌大事纪年以及其它写本中的王权及其著名人物的名表（石泰安，1959年，注[25]）[22]。其中的专用名词如此明确具体、名表又如此统一，以至于必须假设认为内容是以成书的形式流传的。巴俄

祖拉赊瓦可能见到过与收藏在敦煌的写本相似或相同的稿本著作。大家知道，它也保存了3道所有的藏学家都承认是真实的王诰。乌瑞（Uray，1967年）正是于其中发现了大事年表中的一篇记述。但这里仅仅是指对一位人物的历史的简单回忆，而不是对文字、短语或段落的全文保存[23]。我们可以从中增加两种情况，它证明了晚期文献中的一种传说性内容当时就已经出现（也可以说是孕育）在敦煌写本中了。其一是由民间代表欢迎第一位先祖国王的内容（P·1038；请参阅石泰安，1985年，第122页以下）。正如大家在下文将要看到的那样，14世纪的一种苯教大事年表对于与敦煌写本P·1038中相同人物的一些名字作了记载。另一种情况是有关自天而降落在拉脱脱日赞普宫廷之上的第一部佛经的传说（I·O·370·5；请参阅石泰安，1986年，第184页）。布隆多（Blondeau，1971年，注[43]）夫人指出了一种更为具体的情节：从尼婆罗到那烂陀寻求金刚橛经文的莲花生的传说已经出现在P·44号敦煌写本中了。

我们于此只能注意苯教文献。图齐（1970年，第255页）并列提到了晚期著作和敦煌写本中的各种辛与苯（据拉露1953年文认为）。斯奈尔戈洛夫（1967年，第21页）承认苯教文献保留了许多前佛教的内容，他同时也指出（据拉露认为）一部喇嘛教经文（《国王遗教》）与王家殡葬“苯教”仪轨书有相同的背景（第21页注[1]）。我本人也曾试图证明具有殡葬内容的古老故事与《十万龙经》中的相似故事和纳西（摩梭）人的故事具有同样的结构、同样的内容（石泰安，1971年）。在一部于其中提到了牦牛、马匹、绵羊、金翅鸟、龙和狮子的仪轨书里，克瓦尔内指出（1985年，第19

页）前三者就已经出现在敦煌写本仪轨书P·239之中了（石泰安，1970年）。但这一切都无关紧要。我将于此尽量编造一份其它许多例证的统计表，它们由于明确具体而尤为重要。噶尔美（1975年，第178页）是唯一一名曾指出在敦煌写本中出现了辛饶米保名字的学者。我将于下文再来论述这个问题。噶尔美（1986年，第81和83页）也将晚期苯教徒们的妖魔、灵魂、禳解、治病术和仪轨书与敦煌写本中的这一切作了比较（拉露，1985年；P·1285）。他得出结论认为晚期的苯教传说从未与古代传统断绝过（请参阅注[41]）。他认为（1983年，第95页），在已形成体系的苯教（晚期）和古老传说之间存在着许多关系。他作为例证而引证了（注[15]）麦克唐纳文（1971年，第210页），她将包括一种相反内容的两种记述作了比较。一方面是据在喇嘛教的《说库如意宝》中引证的《扎巴苯》来看，聂赤赞普是作为国王而入主人间、并经过其亲属木族人中。另一方面，在敦煌写本P·1262中，恰神和大地上的居民都请求木族人中的一位国王入主人间。但这种例证并不十分具有说服力，它仅仅是一种内容上的相似性。大家知道，在敦煌本大事纪年中，敦煌写本中的某些近似的卷子已被错误地粘贴在一起了。由于这种事实，对象雄的征服（巴科，第8章）之后紧接着便是墀松德赞的执政，其中有这样一句话："在该赞普时代（巴科，第115页）"。"事实上，这次征服应被置于松赞干布执政以后"（巴科，第6章）。然而，在一部有关晚期苯教传说的著作中，象雄的陷落也被归于了墀松德赞时代。大家可以思忖晚期的苯教作者们是否未曾阅读过敦煌大事年表的一卷写本，其中那些相近的写本就如同在我们写本中一样都被粘贴在一

起了。

这一切都意味着远不能将敦煌写本中的苯教徒与晚期已形成体系的苯教区别开来，即如阿斯泰尔戈洛夫所作的那样（请参阅本文注[8]），这二者之间应有一种联系。这里应该是指唯一的一个词，尽管其辞义根据时代和背景而有所不同。每次提出的唯一问题就是要知道敦煌写本中的苯教徒到底是指一批巫师，还是如同噶尔美所认为的那样是指苯教信徒们的教团（有关P·239号敦煌写本，请参阅噶尔美，1983年，第93页；有关P·972的情况，请参阅噶尔美，1983年，第93—94页）。我们于下文还将回头来论述这一问题。

二、敦煌文书

1.译自汉文文献中的苯教徒和苯教教团

我已经有机会刊布了一些文献，请原谅我于此之前再次重复这一切。由于它们在本论著的背景中太重要了，所以不得不于此再简单地重新提一下。

（A）译自汉文的文献

如果大家不知道这里是指汉文疑伪经的译本，那么大量涉及苯教徒和占卜苯教徒的某些文献就会冒有被幼稚地阅读的危险，大家可以认为它们证明了吐蕃的传统。我举了一些引自疑伪经——译自汉文《天地八阳经》的例证（1983年，第214—215和171—172页），简单地概述了这部有关因缘的疑伪经中的一个段落（1988年，注[42]）。我们掌握有《天地八阳经》的一些不同译本。例如，在第16节中（《大正藏》第85卷，第2897号，第1423页），汉文词“邪师”在P

·746第54行和P·749第86行中被逐字地译作"yon-po'i mkhan-po"（邪恶的法师）。但在P·748第106行和P·2206第2页中，同一个词又被译作bon-po（苯教徒）。其中指出了愚人要求邪师伏魔，他们寻找"邪神"和"拜恶鬼"。因此，某些翻译家们认为，苯教徒们至少也有一种类似的功能。同样的翻译差异出现在第21节（《大正藏》第1424页）的下面一句话中：愚人相信他们的邪师，他们怀着获得吉祥答案的希望而问卜。在P·746号敦煌写本第57行中，把从事占卜的人形容为"恶师"（Log-pa'i mkhon-po）。但在P·2206号写本中，该词则被译作"信仰邪教"和"向贫穷的苯教徒卜师们发俸金"。苯教徒于此都成了占卜专家。在最后一句藏偈句中的情况也如此（《大正藏》第1245页），但却又未以汉文作过澄清。在汉文本中指出：如果在读此经时希望获得功德，那就不应该问卜于邪师。这句话在P·749号写本第216行中被逐字译出："读经，勿求师"。但在P·742号本第1页第10行中却记载说："读此经，莫信谬误，莫问卜师苯教徒"。因此，"邪师"或"外道师"就是身为占卜师的苯教徒。同一短语也出现在一部佛教徒批评非佛教徒的格言集中（P·992·1，第2页背面第3行）。大家于其中读到："那里有许多苯教徒占卜师，这是一个魔鬼聚会的地方"。同样的词组也出现在一部小部佛典（无疑是遗伪经）中。其中鼓动信仰佛经、并警惕非佛教的修持方法（噶尔美，1983年）。其中的第73行指出："不要把你们的命运（性命）交给卜师苯教徒！不要向魔鬼奉献供品"。大家于其中也将苯教徒称为外道师（第69行）[24]。噶尔美（同书第94页）未能辨认出mo-bon中的mo一词意指占卜，但

他也清楚地指出 mo-bon 意为“举行苯教仪轨的人，因而也就是巫师”。

另外一部伪经《善恶因缘经》（见高狄奥和伯希和译本）无疑是出自敦煌的一部汉文写本，它已被译作了藏文和粟特文[25]。我们从中发现了一幅冗长的有关功德行为报应的统计表。大家于罪孽之中列举了“女巫师”或女通灵人（师母）们的宗教活动。“师母”这个词始终被译作 bon—mo（女苯教徒），这是 bon-po（苯教徒）的阴性形式。整段文字都相当重要，因为它提供了一种对这些民间宗教专家们活动的相当准确的描述。

汉文表中的第15种，也就是藏文表中的第16种情况是为了向“邪神”祭祀供品而宰杀牲畜，就如同在《八阳经》（Log-pa'i Lha）中所作的那样。汉文表中的第16（也就是藏文表中的第17）种情况是以“师母”（bon-mo）的身份行事[26]，她讲一些妖魔的语言，以此来欺骗其他人并从他们那里得到财富[27]（她们获得的傣金）。下面的一句话是“以师母的身份行事，紧闭二目躺在地上睡觉，告诉别人说她们将转生于天、并接受妖魔们那不正确的语言”[28]。接着是：“以师母的身份行事，杀死他人（汉文本中认为是鼓动他人宰杀牲畜），并让他们向邪神、五条路上的地神和妖魔等奉献供品。同时欺骗那些愚蠢的人”[29]。在汉文本中，该名表中的最后一句话的主人翁是“师公”。但在藏文本中却保留了 bon-mo（师母）而不是 bon-po（师公）的形式。这里是指“埋葬死人的尸体、研究房宅的凶吉特征、看一下是否能获得五姓之利[30]、讨取龙[31]的欢心、向蛊虫奉献谢礼、镇伏妖魔[32]、以此欺骗大愚者、获得许多财

富[33]、以欺骗的语言大讲凶吉”[34]。

我们本处所遇到的并不是对吐蕃苯教徒们活动的一种描述。这里是指一种自汉文翻译的译本，其描述只适用于汉地的师公。译本多少会有一点歪曲。对于《八阳经》来说，大家发现共有两种译本。其一是逐字翻译的，从字面意义上译成了“邪师”；其二译得比较自由一些，译作“苯教徒”。这部汉文经的译师不为人所知。但《因缘经》的作者却是大家所熟悉的，这就是法成（Čhos-grub），他曾于9世纪中叶在沙州（敦煌）和甘州工作过。此人精通两种语言，能够自如地使用汉文和藏文。他选择了 bon-mo 一词来翻译汉文词“师母”（有一次作“师公”），那末是符合敦煌那双重语言辞汇之标准的（请参阅注[24]），而且还是具有充分理由的。9世纪吐蕃苯教徒们的修持至少有一部分是酷似汉地师公（通灵人）的。占卜于其中明显占有一种重要地位。对死者命运而进入狂舞状态的预卜，是肯定无疑的。但这种通灵人或萨满教类别的作法却很可能由 Lha-bka′（神谕）一词来证实（石泰安，1985年，注[15]）。在近代西藏，它于喇嘛教中仍很著名。

B、苯教教团

请大家允许我为提醒起见而重复一下我在其它地方已指出的内容（石泰安，1983年，第173—174页和1988年第1422—1426页）。第一篇文献已由噶尔美刊布、翻译和注释（1988年）。我于上文已经讲到这一切了。噶尔美已经把该经文视为苯教作为“传播很广和在赞普时代已经扎根的信仰教理”存在的证据了（1983年，第94页）。他认为在11世纪方成体系的苯教在赞普们的时代就已经出现了。我认为这种

结论不会被人所接受。

首先是其时代问题。没有任何因素证明该小部经文应该被断代为吐蕃王权时代。它甚至是译自汉文的一种文本，其辞汇与上引其它译本的辞汇完全相同。无论如何，该经文可以被断代为9世纪中叶、甚至更晚一些。其次是其内容，这就是苯教。在此问题上也如此，其辞汇更会使人联想到这里不是指已成宗教和哲学体系的有组织的苯教，而是作为宗教专家的苯教徒，尤其是记载在其它更为古老的敦煌写本中进行占卜的宗教专家。

噶尔美（1983年，第93页）也引证了P·239号敦煌写本（石泰安，1970年）。一名佛教徒于其中对于苯教殡葬仪轨作了某种佛教诠释。它鼓励人类放弃苯教仪轨和遵循佛教之路。因此，该经文证明了一个苯教教团与佛教僧众并存的局面。噶尔美在此问题上也想到了已成体系的苯教，我更认为这里是指巫师，也就是师公。

另外一卷敦煌写本则证明了有一个师公教团与佛教僧众共存和共同行动。这就是对被称为“三续派”之续的诠释。该文被保存在《甘珠尔》（北京版第470和471号）以及敦煌写本中，但其疏注文却只存在于敦煌写本中。对于太阳神（女神）和月光神（男神），疏注文提供了一个小神话故事。3种生灵出自同一枚卵。第一种生灵在印度语言中叫作Con-bu-dvu（dra？，月天？），在吐蕃的语言中叫作“月之大长子”（Zla-ba'i bu Chen-po）。佛教僧侣称之为“神子”夏巴。苯教徒称之为“天神”（gnam-Lha)。对于另外两种生灵，大家也用印度和吐蕃语言为之命名，但却遗漏了僧侣和苯教徒。其中的记述和专用名词都含糊不

清。无论如何，这同一尊“印度”的神已由佛教僧侣和苯教徒们接受。因此，这两个教团是并列存在的，该神在苯教徒中的名字“天神”似乎是藏文的[35]。在晚期的喇嘛教传说中，大家都声称苯教徒“爱天”[36]。至于要知道是指什么苯教徒，我们应该指出这样一种事实，他们于此在佛教僧侣之外接受和采纳了一种印度神话故事。它们就这样处于了系统苯教的形成过程中了，这后一种苯教被称为“外道”，因为它包括着一些印度的或者至少是非吐蕃的内容。

2.苯教徒和辛，其差别及作用

大家在上文（注[8]）已经看到，斯奈尔戈洛夫和黎吉生均以一种不可靠的、具有猜测性的辞源而将 bon-po 一词译作“祈祷者”，把 gcen 译作“司祭者”。但即使其辞源是正确的（这一点从未得到过证实），一种辞源也无法使人确定在距该词的形成相当遥远的特定背景下的具体作用[37]。唯一可以接受的方法是研究我们所掌握的文献，霍夫曼拒绝了这种辞源（1944年，第314页），他将 gÇen 译成了“巫师”（萨满，1944年第355—356页，1956年第13和77页）。他是以一种与西伯利亚的凯托人语言中的某个词之间的所谓相互关系为基础而作出考证的。哈尔（Haarh，第374页等处）和图齐（1955年第199页等处）同样也讲到了“女巫”（师母，女萨满）。

在已形成体系的苯教经文（从11世纪起）中，于“苯教徒”和“辛”之间似乎未曾有过区别。甚至苯教的立教人也叫作辛饶(gCeng-rab) 或辛饶米保(gCehg-rab mi-bo)，

也就是说是一位著名的辛。在无论是由苯教“九乘”（斯奈尔戈洛夫，1967年，第9—10页）、还是由喇嘛教编年史提供的苯教分类中，苯教的不同领域就如同是被划分成了不同的辛一般[38]。这就是恰辛（phya-gcen）、朗辛（Snan-gcen）、浦尔辛（'phrul-gcen）和什巴辛（Srid-gÇen），详见《大臣遗教》第22章和《宗教流派晶鉴史》等书。什巴辛是由举行殡葬仪轨的人组成的，后来在巴俄祖拉陈瓦的编年史（第7函第8页）和《宗教流派晶鉴史》中又由都尔辛（dur-gÇen）所取代。在苯教著作《大集密五续》中，特别列举了拉苯、恰苯、什巴苯和塔苯（Lta-bon）。由噶尔美1972年文第30页引证。巴俄祖拉陈瓦（编年史，第7函第10页）讲到了在拉脱脱日赞普统治时代的“身苯，此人叫作木苯觉诺恰尔。在五世达赖喇嘛的《西藏王臣记》以及《如意宝树史》中，讲到了说唱艺人、谜歌手和朗苯活佛（霍夫曼，1944年，第345页）。在《金钥》（第1函，第152页）中，有人向苯教徒辛提出了一个问题，正是辛饶作了回答（第348页）。在同一篇文献中（第1函，第70页），5位拉辛都是苯教徒。因此，苯教徒和辛被相提并论了。霍夫曼（1944年，第344页）引证了《莲花生遗教》指出，其中曾经讲到过从象雄请来的辛苯，但在其它地方（《金钥》），又讲到了苯和辛。因此，这两个不同的词事实上是同义词。

但在某些敦煌写本中，于辛和苯教徒之间却出现了对立。这就是在一幅名表中出现的情况，其中的每个故事都因每个地区的出现而作了重复（P·1285，第39—41行，拉露，1958年）。其中某个人病了，于是便有100名男辛和100名女辛来了。虽然他们都从事占卜，但却找不到病因（因而他们无法

治愈病人）。于是，该地区的苯教徒（如玛苯）便赶来了。他们冲洗病人口中和双手中的不净，从事占卜、并找到了病因。他解释了所出现的情况（第43行）。最后，病人完全痊愈，其健康状况甚至比过去更好[39]。同样的故事也在下一个地区木（dMu）地作了重复。但他们的功能却完全不同。木苯（木地的苯教徒）除垢和诊病[40]。在下一个地区岱地（雅砻），除垢者不再是一名苯教徒，而是一名辛（岱辛），但却未指出其功能作用（第86行）。在其后的一段文字中，又把几个地区集中在一起了（聂、达木、绯、宗和昆），其中不是指未获成功的100名辛集团，但在辛和苯教徒之间却没有区别。这两个地区各自都有其辛（就如同对于岱地一样）。然而，在最后一个地区昆地中，治病者则为一名苯教徒，不过却被称为辛（昆—— 辛）。在下面的一段文字中（于俄地），成功者也是一名苯教徒。在此后的几个地区（汉地、尼婆罗和塘地）中，大家又发现了100名无能为力的辛反对从事占卜和堪舆的苯教徒。

这幅8个地区的名表之后又附有另外一幅名表，其中未出现百名辛集团。但其中的每个地区都是治愈地神的辛。在这第2幅名表中，俄地有一名俄辛，他治愈了俄神。但在第3幅名表中，同一地区有一名俄苯。

各个地区的同样故事也出现在由托玛斯刊布的一卷敦煌写本中（1957年，第4篇文献的开头处，第46行）。100名男女辛于其中也从事占卜和堪舆，但其它仪轨（如谢礼）的意义却不为人所熟悉。可是他们并不是独自这样行事的。已提供其姓名的各种苯教徒（拉苯、佯苯和恰苯）都举行不同的仪轨：抓住幸运的机会或召魂、各种绳索（木神之绳、天

神之绳和色神之绳）以及谢神和赎身（第163、164和222行）。在一系列的地区中，每个地区都有被请来的辛。他举行驱魔仪轨和向地神酬谢的仪轨（第211和299等页）。我们应该指出一处特殊情况来。在汉地（第348页），大家不是邀请辛（第348行），而是一名苯教徒——汉地苯列当芒瓦（Leg-dan rman-ba）。

在P·1068号写本（第2部分第28行；石泰安，1971年，第522页）中，大家召请“父亲”辛饶米保和都尔辛玛达（rMa-da）以向他们请教应该作的事情(有关这两个人物，详见下文）。其回答是苯教（可能应该读作“苯教徒”）应举行禳解仪轨，而辛却应该执行外治法的仪轨。同样的禳解和外治的仪轨要由3名苯辛赛扎或一名都尔辛玛达纳执行（第28行）。但由于禳解和外治尚不够，所以他们便举行真正的殡葬仪轨。如果本处的 gsas-drag 是辛，那么他们在敦煌写本P·1047（第2部分；第285、313和316行）中，这都是一些苯教徒。他们能够镇伏妖魔。同样，在敦煌写本I·O·74001（托玛斯未转载原文，见其书第140—141页）中，苯教徒的神谕包括已被妖魔吓呆的一个 gsas- drag。此外，一名苯教徒举行禳解和外治仪轨，却未能获得成功（P·1134，第88行）。

因此，苯教徒和辛们的作用始终相同，这就是治病（禳解和外治，gto一词的意义无疑更为广泛一些）和殡葬仪轨，但也包括驱魔的召魂或带来幸运。大家未把他们奉为召神人（苯教徒）和祭司（辛）。相反，有一次是一名辛说唱了一段故事（P·1194，第53—55行）。正如噶尔美已经指出的那样，对于晚期已成体系的苯教来说，治病或者使死者还阳

是最重要的、必不可缺的，但又是不充分的。大家还可以从中加入其它功能。所以，尽管大家不知道在上文遇到的晚期苯教中的绳索仪轨书的内容如何，但苯教徒们的功能之一是在举行婚礼时的系木神之绳（《金钥》，法兰克版本，第13和111页）。噶尔美（1986年第89页）引证了《金钥》，其中提到了一根拴在囟门上的彩线（在《说库如意宝》中也是相同的动机）。他将这种动机与P·1047号写本中的一段文字作了比较，后者也是一部神谕书，其中的吉祥女子系木神之绳。在敦煌写本中，司祭们也举行"夺命或祥运"的仪轨。在《金钥》中的情况也如此，为了举行同一种婚礼，苯教徒们"带来吉祥"（第13页作" phya yan blan-nas"，第111页作" phya g·yan blan）。恰苯和佯苯也被列在各种苯教徒专家的名表中了（图齐，1949年，第715—716页）。

因此，敦煌写本中的苯教徒和辛们的特征都被保存在晚期苯教的文献中了。在它们之间没有间断。甚至出现于其中的礼仪书的故事的全部结构也如此。大家在上文征引的敦煌写本中已经发现了一种例证。同样的内容也多次出现在《十万龙经》中（请参阅石泰安，1971年第482—484页，1981年第213页）。但此类故事的一个例证，于整部著作中出现了许多歧异处。地神被激怒了。它在震怒之中以把疾病传给人而进行报复。此人寻找病因及一种药。他首先请来了占卜师，接着是一名苯教徒，再接着是一名禳解和外治专家，最后才是一名医生。他们中的任何人都未获得成功。他必须邀请一名苯教徒，特别是辛饶。此人指出了治病的方法（忏悔的仪轨、读经文），并念诵咒语。最后，在龙和人之间出

现了调和。一切变得比过去都好了[41]。

3.辛饶米保

因此，在敦煌写本和晚期的苯教经文之间具有连续性。以口头传说或写本中记载等这种或那种方式，晚期的苯教徒熟悉、并使用了已经出现在古代写本中的内容和专门的名词术语。最为引人注目的例证是辛饶米保，他在晚期苯教中是苯教的创始人。S·G·噶尔美（1975年，第178页）指出，此名作为在殡葬仪轨中召请的巫师在敦煌写本中共出现过5次（实际上是6次）。他认为这一切可能会证明这样一个人物确实存在过，他具有吐蕃血统和生活在公元7世纪之前。我觉得这种假设是不大可能的。这些文献并非是真实的历史资料，而是仪轨性的。提供了其名字的各种巫师辛和苯教徒们都不是真实人物，而是仪轨书中的传说或神话故事的组成部分。无论如何，事实仍然是同一个名字被用于了敦煌写本和已成体系的苯教中，虽然其人物都不同。正如麦克唐纳夫人已经指出的那样（1978—1979年，第2卷，第19页），敦煌写本中的辛饶米保始终被称为“父亲”（pha）。这与晚期苯教中的辛饶大师（stun-pa）不同，但其名字相同。这不可能是由于一种偶然性造成的，也不可能是一种巧合。我们应该假设认为，当苯教的缔造者们（无疑是11世纪）需要选择一个人名以作为其宗教的传说性缔造人（早于释迦牟尼）时，他们选择了一个多次出现在敦煌写本中的名字。这里不大可能是指一种口传。组织完备的苯教的巫师们应该是知道类似的写本的。大家将会看到辛饶米保并不是延存到晚期苯

教中的唯一的一个敦煌写本中的名字。要知道大家为什么选择了敦煌写本中的辛饶以作为苯教中最著名的人物之问题始终未果。一些不为人所知的因素可能对此作出过贡献。

我们现在来看一下敦煌文献。

①P·1136号写本（未曾被噶尔美指出过）。该文献共包括两个故事。在前一个故事中（石泰安，1971年，第521页），尚未谈到使用一名苯教徒或一名辛的问题。在第2个故事中，一个少女死于事故，其面目变得模糊不清，其脖子上有某种东西使之受苦。其父兄请求"先祖"（父）辛饶吉米保（gCeng-rabs kyi myi-bo）帮助以使她能摆脱之。他告诉他们说恰苯琼摩应该能够这样作。一名恰苯本应该前往寻找之，但他却置之不理。另外一个人物这样作了。他从事了多种活动（其中包括"请辛进行占卜"，第56行）。女死者遮住了其闪闪发光的面庞，脖子摆脱出来了。父亲在准备坟墓，而兄弟却在作其它的事。这样一来，女儿便感到很舒服了。

大家将会发现，辛饶仅仅是作为谋划者才介入其中的。这也是《十万龙经》中的情况，辛饶于其中解释恶行的原因、并声称这是必须要作的，但他没有直接行动。然而，在其它的写本中，辛饶也负责殡葬仪轨。

②Pt·1194号敦煌写本。在第5行中提到了"父亲"辛饶（gȘen-rabs，但尾音—s似乎又被划去了）[42]米保和都尔辛马扎以及辛妥乌宇（Tho'u-yug），他们都讲了同种内容的某件事。在第16行中写作"父亲辛饶米保"。他于此也与都尔辛玛扎联系起来了。这种结合由下述事实而更为突出，这就是玛扎也被称为"父亲"。因此，这两位"父亲"

的作用也是不相同的。此外，大家在一份巫师名表中特别提到9名父亲和9名苯，而不是辛（托玛斯，1957年，第4篇文献，第58、101和165行）。大家讲到了供品、并且都声称要讲一个故事，也就是过去的故事（第24行）。其中重复提及一个故事的某段（第29行）。稍后（第53行），又提到由辛（是否为辛饶呢？）说唱的一个故事，而“父亲”都尔辛马扎却不负责殡葬仪轨。

③Pt•1068•2号写本（请参阅石泰安，1971年，第522页）中记载着同一类故事。为了举行殡葬仪轨，大家便去请教“父亲”辛饶米保、都尔辛玛扎和辛拉伦扎。

④Pt•1134号写本（请参阅石泰安，1971年，第491页以下），其中包括有许多故事。在第2个故事中提到了一次狩猎时的死亡和仪轨性的马匹。“父亲”都尔辛马扎后来未做任何事，接着指出了死亡之路（第33行）。第3名“父亲”阿辛阿赤不去死亡之域。由于有3个人物，所以辛饶米保可能被省略了。在第3个故事中，仍然是指一次死亡。都尔辛（未带称谓词“父亲”）首先是与其他辛和苯同时提及的，他们都举行禳解仪轨和外治法（第48—50页）。稍后（第61行），又提到了父亲都尔辛马扎、圣者辛饶米保和圣者噶辛赤乌，两名“父亲”都尔辛玛扎和辛饶米保前往墓中或坟地。

⑤Pt•1289（请参阅石泰安，1971年，第520页）。该文献非常重要，因为它是唯一提供了一种肖像的文献。“父亲”自地狱而来，辛饶吉米保也来自地狱。他左手执一个铃，右手执一根羽毛。这次死亡是因称谋害而造成的，死人被辛……（？）在晚期的苯教文献中，指殡葬仪轨主要行为的动词

是'dur（有关例证，请参阅斯奈尔戈洛夫1967年书的索引）。在《十万龙经》中（第217页），讲有一位都尔辛。大家可以把他与敦煌写本中的都尔辛马扎以及我们的动词bdur作以比较。刚才看到这句话（第72行）如下：ṣi ni bdur, rlag ni chol。它是由两个平行词组组成的，大家在其它地方也可以发现它们（Pt·1136号写本第7—8行，系指一项互助契约："如果其中之一死亡，那末另外一个人就应该举行 bdur 仪轨；如果其中之一被害，那末另外一个就应该去寻找之"）。可是，这同一个句子又被原封不动地运用到《十万龙经》中了（nag-po，第230页）。同样的句子也重复出现在《十万龙经》的其它地方（第308页）。某人死亡了，其子认为父亲应该到极乐世界去。为此而请来了一名都尔辛，请求此人设法防止其父堕落到恶道转生、并为他涤除不净。都尔辛于是便说："ṣi-ba bsdur ('dur) -ba yaṅ bkum-mo/ brlog-pa bscal-ba yaṅ bkum-mo"。有关晚期苯教中保留这种古老句子的情况，请参阅石泰安：《法兰西学院年鉴》，第69卷，第461页。

⑥S·731号写本（托玛斯，1957年第1篇文献上第24行；石泰安，1971年，第490页）。利用一个人物死亡的机会，"父亲"辛饶米保扎和都尔辛马扎安排墓地，即负责死者的后事。

4.其他人物

选择辛饶米保作为主要人物始终是一件神秘的事。其同伴都尔辛玛扎（纳）似乎在晚期苯教中未留下踪迹。但这后

一种宗教却保留了敦煌写本中的其他人物。这就是“嘉地”（汉地？）的列当莽布的情况，他的一部著作《彭域教法史》被列在苯教《丹珠尔·经集》部第2函中了[43]。大家在噶尔美1972年书中可以找到他（索引）。他是继辛饶米保死后的六贤士之一（第24和75页等处）。当然，在《宗教源流晶鉴史》中也提到了他（霍夫曼，1950年，第415页）。大家在《什巴续部口诀大全》（巴黎国立图书馆藏稿本第493号）中发现了他。在一份不同地区及其各自苯教徒的名表中，“嘉地”（rGya）苯教徒是列塘藏布（第11页），大家也称之为“嘉地苯”。

然而，此人已经出现在敦煌写本中了。他于其中也属于不同地区苯教徒的组成部分（见拉露的《小邦名表》），而这些地区均在一份名表中作了列举。这就是嘉地苯列当莽哇（P·1285，见拉露，1965年，第171和200页；第138行，见托玛斯，1957年，第4篇文献第349行，第76页）。在这份名表中，嘉地也如同其它地方一样是吐蕃之一地。借用了其名的晚期苯教徒并未理解其意义，从而将“嘉地”理解作“汉地”。但他们也利用这一机会而在敦煌写本中保留了“嘉苯”一词。这个名字如此奇特、如此反常而使大家从未想到一种口头传说。苯教徒们很可能是在一卷写本中找到了他。

在另外一份不同苯教徒名表中的情况也如此，这些苯教徒均为辛的化身，是辛饶的第2世系（《金钥》，弗兰格版本第27页，丹增南达版本第59页）。这都是一些佛陀天神苯（第13卷），但他们也都被称为苯教徒。该表太长而无法于此全文转引，但我将捡出大家已经在敦煌写本中发现的那些

人名。第1位是瓦苯鲁娟保。名表中的第5位是俄郝章或章祖。他已经在托玛斯的第4篇文献中被提到了（1957年，第1卷，第60、87、164和222页），我们于其中发现了一种三位一体人物的名字：拉苯——彭祖、雍苯——特勒、恰苯——库尔若（或库若）。《金钥》名表中的第8个名字是木苯耶塘或耶乌——塘（台乌让）。他也出现在敦煌写本P·1285的第70行中：木苯耶乌塘赞哇。最后，《金钥》中的第12位苯教徒是恰苯特勒（丹增南达版本第4页作特乌勒，第60页作恰苯阿尊特乌勒）。这就是托斯玛所说的伴苯特勒（同上），我们刚刚讲到了它。本处的吻合性尤为引人注目，因为其中3个名字中的两个均属于敦煌写本中的一组三位一体人物的组成部分：拉苯、伴苯和恰苯。在《金钥》的名表中，第3位也是一名拉苯，但其名却叫作托噶尔（Thod-dkar）。在一部已成体系的苯教经文《嘉言宝藏》中，也提到了在聂赤赞普时代的拉苯和伴苯（由南喀诺布引证，1981年，第57页）。《金钥》名表中的作者从中加入了一些他可能是从与敦煌写本类似或相同的写本中找到的名词。这些名字如此特殊、罕见，以至于使一次中断的口传也变得不大可能了。

另外一批专用名词也同时出现在晚期苯教和敦煌写本中了。这就是一些以一种特殊方式形成的女性名字：第一个和最后一个音节相同。在Pt·1040号写本（一个故事）中，一名叫作塔阿彭玛塘的少女拥有多名求婚者。在P·1134（第11行）号写本中，天上有父亲贡尊恰和母亲塔阿乌尔（都尔）摩塘（第67行作塘阿珠摩塘，见石泰安，1971年，第492页）。此外（Pt·1285，见拉露，1958年，索引），

大家在一系列的地区发现塔阿白摩塘是白域之女，塔纳嘉摩塘是嘉域之女，此外还有塔阿喇嘛等人。此外，有一对兄妹（拉露文，第16行），兄叫塘哇木塘，而妹叫塘木摩塘。然而，在由图齐引证的晚期苯教文献（1949年，第714页）[44]中，又提到了辛饶的8名女使者，其名字均以"塘阿"开始和以"摩塘"结束等。唯有其中心组成部分有变化，但却始终都指一类神。在《十万龙经》中的情况也如此（第283—284页），两姐妹都被许婚于天神约保（yo-po）。但她们抗婚，逃到了魔域、并在那里成为一个叫作塘阿珠摩塘的魔女的朋友。大家面对的是从两极以同样的方式形成的一些名字，而且始终都是女子的名字。这里不可能是一种偶然。晚期的苯教徒们也发现了一种古代模式。

麦克唐纳夫人（1971年，第312和319页）和噶尔美都指出了某些敦煌写本中特有的名字被保存在《什巴续部大传》中了，后者是已成系统的苯教的一部编年史（14世纪）。这里是指国王身边亲信们的一份名表，其中许多名字都完全相同地出现在敦煌写本Pt·1038中了。在编年史中，共有两名先祖（稍后又是两名辛保先祖）蔡氏和属卢氏，接着是一些大相洛日和聂保，同时还有侍官介氏和布氏。在Pt·1038号写本中，大家可以读到苯教徒谢氏和卓氏、大相洛氏和聂氏、侍官夏氏和布氏。这种借鉴的例证特别有意义的是这卷Pt·1038号写本还由于其它原因而表现得如同是向晚期苯教传说过渡的一个例证（请参阅石泰安，1985年，第126页）。

在《十万龙经》中（第252、102和143页），女神南木吉贡杰如同一名优秀谋士一般行事。在其它地方（第277页），她又请教魔镜以揭示灾难之因。女英雄那同样的名字

和同样从事占卜的苯教徒谋士的作用也出现在一卷敦煌写本中（托玛斯，1957年，第1篇文献下，第71行）。

在敦煌写本中，贡尊恰是一个重要人物。大家在P·1134（第10行，见石泰安，1985年，注[50]）和托玛斯的一卷写本中（1957年，第1篇文献上，第59—60行；同时也请参阅I·O·739第4页第3行，托玛斯于其补遗中未作提供）可以发现之。在敦煌写本Pt·1043中，他又以南木杰（gNam rČe，应该作 gNam-rǰe）贡尊之名而出现。苯教文献保留了此名。在《金钥》(弗兰格版本第6页，译本第312页）中，在贡尊恰地区或及城市中出现了其中的许多人物（第3和17页）。在《金钥》（第1函第454、497页和第2函第394页）。

5.地名及其形容词

一般的墓地、特别是各个地区都被用一个以"四"或"八"为基础的数字所形容。我们于下文将要看到的《十万龙经》中的一种殡葬仪轨书就包括被称为"四角"的墓地。在敦煌写本中，墓地获得了"四方"和"八绳"的称呼。作为例证，大家可以参阅拉露于1952年文中刊布的文献第10行和Pt·1136号敦煌写本（石泰安，1971年，第501页）。但在其它地方，《十万龙经》讲到了一个或被称为藏（gŝan，应该作gŜan，辛）域塘摩珠吉（其中的 thaṅ 应改正为 thay，第230页），或者叫作（第238页）域辛玉塘嘉[45]。同一个形容词也被用于指玛域塘嘉，"人类"居住在那里（第312页）。它已经出现在敦煌写本Pt·1285（拉露，1958年，索引）中了，写作 SMra-yul thay-brgyad

域塔嘉）。我在其它地方已经提醒大家注意，myi 和 rma 或 smra 的意义相同，都是指人类（石泰安，1971年，第488页和注[46]）。事实上，在托玛斯的一篇文书中（1957年，第1篇文献上），人域吉廷（Skyi-mthin）与玛塔江（rgy-aṅ，应读作 brgyad）是相同的，玛布丹夏人就居住在那里。对于“人类”（作为“神秘的生灵”）的形容词，我们掌握有敦煌写本Pt·1134中的“myi-rma-bu mčhin-rgy-al 之写法（石泰安，1971年，第497页，文献第161行，意为赭面人姊王）。在其它地方，其复合形式则以 rMa myi-de bcun-po（玛米岱贡布）之形式而得以证明（pt·1136，见石泰安，1971年，第501页）。另一方面，在《十万龙经》中（第248页，被称为多罗那它版本；第175页）[46]，有一份世界上最早生灵的名表（这就是恰神、龙神、天神、星辰等；最后是 smra mi-bu，另外一种不同的写法为玛米）。

《十万龙经》中的一个故事是如此开始的（第214页，所谓多罗那它版本第2页）。一位龙王昂特乌及其夫人共有6子，父亲为他们寻找某个地区（这是经常重复的一种内容）。儿子乘一匹马和携带生活给养前往羌喀纳嘉（另外一种不同的说法是“南嘉”）地区，以在那里狩猎鹿和羚羊，ṣa bṣ-or，dgo'grim。但他在那里没有找到它们，相反却与一个魔鬼建立了友谊。该地区确实是出现在敦煌写本中了。在Pt·1060（拉露，1965年，第192页）中，羌喀南嘉是一个突厥地区。在托玛斯的文献之一中（1957年，第1篇文献上，第53行），羌喀南嘉是马匹和牦牛的家园。同一个地区也作为敦煌大事纪年中的第13个小邦而出现（P·1286，巴科书

第80页）。大家于坟墓问题上遇到的“八”和“四”之间的反复变化的同时，我们又在Pt·1068号敦煌写本（第2部分，第7行）中发现了羌喀南酉的地名。非常值得注意的是本处指狩猎的一句话与在《十万龙经》中完全相同：ȿa bȿot，dgo'drim。这句话完全是从其它地方引证的一种专门用语。大家于Pt·1289第50—51行中发现在羌喀南嘉地区猎狩鹿（ȿa ȿor du gcegs）和猎狩羚羊（dgo 'drim du gȿ-egs）。在数行文字之下（第54—55行），又写作羌卓南多。我们在Pt·1136第12行中又发现了这种相同的变化：羌喀南嘉，但第8—9行却作羌卓南多，在那里也猎狩鹿和羚羊。最后，在Pt·1040（第40行）中，又作羌卓嘉地区。在Pt·1068中的情况也如此（石泰安，1971年，第519和522页）。《十万龙经》不仅仅保留了北方地区的名称，而且也保留了敦煌写本中那种在同样背景下很典型和很特殊的句子。

在另外一个段落中（第235页），《十万龙经》不仅仅保留了敦煌写本中的一个不常使用的名词，而且还保留了一些典型的名词术语（石泰安，1971年，第500页和注[62]）。有一个父亲将一匹玉尾金马送给了其儿子：“它所寻求的是嫩稻苗，它喝的是蜜糖水”。这几句话几乎原封不动地出现在托玛斯的一篇文献中（1957年，第1篇文献上，第45页，马匹）。大家也在Pt·1136（石泰安，1971年，第501页）和pt·1194（石泰安，1971年，第514页）中发现了它。在《十万龙经》中，该马被一种魔鬼盗窃、并被置于了一个叫作珠伦纳保古伦的地区，一个龙妃揭露说该马在一个叫作“犀牛项铃”的地方。古地也出现在敦煌写本中了。在那些

"领地"中（拉露，1958年），大家发现了"魔域黑色九湾"，妖魔古沃喀就生活在那里。在托玛斯的一篇文献中的情况也如此（1957年，第1篇文献下，第18行，原文第49行）：在"犀牛项铃"生活着魔王纳巴古曲。至于《十万龙经》中的国王那饲养马匹的马圈，也以同样的表达方式出现在敦煌写本Pt·1134和Pt·1136中了（石泰安，1971年，第495页注[47]和501页）。

在《十万龙经》（第265页＝139叶和第406页＝139叶）中，讲到了 rGya 地区，又叫作 gTan-bzaṅ（yul rGya-yul ni gTan-bzaṅ）。然而，在Pt·1285（拉露，1965年）中，rGya 地的都城是 gTan-bzaṅ（在托玛斯1957年书第4篇文献第348行中作 gDaṅ-bzaṅs）。在《十万龙经》中（同上），父亲是汉地之王芒巴（rMaṅ-pa）。大家在拉露的著作中（1965年）又发现了它，其中的汉地之王是 Mg-iṅ-mchan，这就是托玛斯书中的米向芒布（1957年，第4篇文献，第348行）。

在某些敦煌写本中，喜乐之域（噶域）系指死域（石泰安，1971年，第497页注[52]；Pt·1134第140行作噶域或噶日，第204行作噶丹吉巴域）。然而，在《内库一苯教史》（疏注，第74页）中却提到了一些专家，尤其是木曲登珠，此人会计算噶域的气温。在该文献中，这一地区似乎是位于苏迷庐山之巅，那里有一些医生（注释，第125页等处）。

6.内容

正如我过去已经指出的那样（1971年，第509—510页），敦煌写本中的殡葬仪轨书经常包括另行加入的一节，文中介

绍了人物的血统、身份以及仪轨情节。其中使用了这样一种表达方式："如果讲父亲，那就是某人；如果讲母亲，那就是某人"。这样一来，大家便在Pt·1134（第11—12行）中读到，在天上有Pa daṅ yab Smos palmgon-Chun phya/ma daṅ gum Smo-na/Ta-ṅa nur-mo-taṅ。在Pt·1194（第38行）中，又讲到 pa spos-na 和 ma-spos-na 为苍鹰的父亲和母亲（石泰安，1971年，第514页）。在托玛斯的第4篇文献中（1957年，第118行），又作 pha Duṅ-gyi glaṅ-pa daṅ/ma gyu'i 'pra mo gṅis smos ste。然而，这种表达方法也经常被用于《十万龙经》中。在所谓的多罗那它版本《请参阅注[14]，第37卷，第248页）中作："pha daṅ gab smos-pa Mon-rǰe rin-po logs/ma daṅ gun smos-po"（这句话在德格版第307页中付阙如）。在德格版中，大家于其它地方也可以发现它，如第221页（其它的例证，如第294、299和319页）。德格版本的质量不好。例如，大家在第216页中读到 pha daṅ yab Smon-pa，而在德格版本中却正确地写作 Smos-Pa。德格版本中（第230页）仅仅简单地作 yabni，另一个版本中的相应段落（第22页）则写得很正确："pha daṅ yab smos-pa…ma daṅ yum Smos-pa"。在由米拉日巴模拟的仪轨道歌中，这句话的表达方式略有不同：pha daṅ yab gsol-ba(对于 ma daṅ yum 的情况也如此。见霍夫曼，1950年，第378—379页）。但一种类似的表达方法也出现在敦煌写本Pt·1134（第24行）中了，其中写作 pa daṅ yab kyi mchan 为某一男子，ma dan yum gyi mchan 为某一女子。

另外一种共同的内容已在上文中提出来了。这就是一位专家的干预，他首先作了诊断（口解和治疗）。在一般情况下，这种事先的干预是不够的，必须请教辛饶。最后，病人或死人“比过去好多了”（见上文注[40]和[42]）。

敦煌写本中的整个故事都在晚期苯教中的《金钥》中找到了。这就是孔子与3名比他更聪明的小童的相问书（苏远鸣，1954年）。桑木丹·噶尔美（1975年，第1页）刊布和翻译了《金钥》的全文，他发现（第564页）《金钥》的文本是一种改编文本，若不了解敦煌写本（Pt·992），则是不可想象的。这两个故事相当近似，以至于噶尔美得以严格地引证了敦煌文书的各行文字。

7.殡葬仪轨书

这种仪轨书已经由敦煌写本证实。它是由于拉露的著作才为人所熟知的（1953年），它又由哈尔（1969年，第368—370页）和石泰安（1971年）作了仔细分析。非常引人注意的是，整整的这部仪轨书都保存在《十万龙经》中了（第217—219页），只有几种异文和变化。这就是我于本文开始处已经讲过的龙王昂特乌的历史。它首先讲到主要人物的死亡。殡葬仪轨于其中阐述了3次。但其记述相当混乱，其辞含糊不清，使我根本不可能提供一种连贯的译文。一位医生首先徒劳无益地作了干预（第216页）。其父亲挖一坑以安葬尸体。其中的 rin（尸体）一词已经出现在敦煌写本中了[47]。大家请来了一名可以治病的占卜师，他对某种事情（生和死等）都作出了决断。大家于是便请求一名“什巴

辛”支援、并且邀请了一名“什巴苯教徒”木曲登珠和辛王台乌宇。大家宰杀牲畜和准备供品。牲畜都被以一些形容词作了修饰。其中有些牦牛、马匹和飞鸟，然后是其它无修饰词的动物，再接着是一些供品（斧头、小斧子等），其次又是一批带有形容词的（马匹、牦牛）或未带形容词（绵羊、山羊）的牲畜，还有待宰的山羊和绵羊。其后又列举了向支苯奉献的供品，这也是一些被用于驱邪的物品，特别是鹿茸、牦牛角和牙斯供（如同幻网一样的供物，yas-thay 也经常写作 ya-stay 或 yas-rtags）。一年的时间过去了。一种插曲又重新用于计算时间的“神镜”。这就是大家所说的“什巴诊疗”。大家于是便请来了都尔辛（详见上文）。占卜师在参阅了汉文卜辞之后决定了其时间。都尔辛、支苯、占卜师和玛巴（mag-pa？）恰恰是在龙头之上行事(焚烧、敲地？）。大家利用这一机会又按照我于上文指出的模式而重新提到了龙的起源。经过这一小节文字之后，又开始了对于由玛巴、支苯、占卜师、都尔辛和什巴苯教徒木曲登珠举行的殡葬仪轨的描述。后者宣布说，某一匹马具有 do-ma 的作用，do-ma一词在敦煌写本中系指举行仪轨使用的马匹和牦牛[48]。支苯取走了马匹和天牦牛。

龙开始动怒、并给占卜师制造了一种疾病。为了治好他的病，大家便请求辛饶帮忙。由于举行的仪轨和坛场，龙被迫前来。它抱怨说大家于其头上制造了一块“封闭地”（或者是“一块墓地”）。它被迫医好了占卜师 但它还是降病于玛巴和什巴苯教徒木曲登珠。依吉曲乌尊（辛饶的一名亲近或者是其一种变形）向他解释了病因。接着便是一份殡葬仪轨表（第218页）。虽然大部分专业术语都是无法翻译的，

但当把它们汇集成一份名表之后，再与敦煌写本中提供的全部名词术语进行一番比较则是颇有意义的。下面就是《十万龙经》中经编号的名词术语及其敦煌写本中的对应词[49]。

①gśog-pa，其意义不明。该词已出现在Pt·1042号敦煌写本中了（拉露，1953年，第110行）。②śid-rab。应该读作rabs，这是一种殡葬仪轨。大家在托玛斯的文献之一（1957年，第4篇文献第271行）中发现了 śi（d）-rab，但在第1篇文献上第27行中却作 śid-rabs，与'braṅ-rabs 相似。在Pt·1285（拉露，1958年，第181页第5段）中，也有一个 śi-rabs 的词组。这后一种形式已经出现在《大宝集之无垢续》（斯奈尔戈洛夫，1967年，第118和120页）中了。③Se-sgo，指封闭地或墓地之门。④bžes—pa，其意未明。⑤do-ma，指举行殡葬仪轨的马匹和牦牛（见上文不远处）。⑥sgrib-lug，这是德格版中的拼写法，但所谓多罗那它（大黑天神）版本中（第7页）却写作 Skyibs-lug，正如在敦煌写本中一样。这是是指向死者引路的殡葬绵羊（Pt·239，见石泰安，1970年，第162页和注[5]；Pt·1134第122和188行，见石泰安，1971年，第496和498页）。⑦spur-khab，这里是指死尸之屋。⑧Cha-log，大家可以比较Pt·1134（第287、289、290行）中的 cha-lob一词。⑨tho，我不懂其词义。⑩dri鸟、dri马、dri绵羊和dri牦牛。⑪lam，指道路。

这份辞汇表于下文又带有某些歧异之处而被作了重复。在 gśog-pa ①之前，还有一句短语为 Idem-riṅ idem-thuṅ，我不理解这句短语。紧接着是 śid-rab②、sgo③、dkor-nor，这都是牲畜或财富（取代了 bžes-pa）；do.

ma ⑤、sgrib-lug ⑥、Spur-khab ⑦、cha-log ⑧、tho ⑨、dri 牲畜 ⑩、zas phub（初次获得的食物）和lam-ston ⑪（指路）。这个故事仍在继续。

8.神祇

在米拉日巴的道歌中，他模仿了一种治病的苯教仪轨书（霍夫曼，1950年，第378—386页）。道歌中提到了以下神祇：①360尊耶卓（第379页，在《大宝集之无垢续》中也提到了同样的神。见斯奈尔戈洛夫，1967年，第70页）。②阳神、域神和战神（第382、383和386页）。③生命神。④女医神（第386页，在《大宝集之无垢续》第52页中作冬季医神）。⑤五鬼（第382和383页）。⑥牙魔和玛魔（第384页）。⑦龙魔（第384页）。⑧甲贡和甲波（第384页）。⑨赞神。这些神灵类别中的绝大部分都在古典和近代的喇嘛教文献中经常被提及。但我们最好于此指出它们已经出现在敦煌写本中的事实来。这样一来，ye-'brog①就已经出现在托玛斯的一卷写本中了（1957年，第4篇文献第142行和第3篇文献第36行）。域神②出现在Pt·1042号（拉露，1953年，第98行）、I·O·740·1的第34段和I·O·739的第16页中了，而托玛斯却未发表它们。战神③出现在Pt·1043号第18段（写作 tgra-bla）、Pt·1047的第3和18段、托玛斯的文献（第6篇文献第6行）以及Pt·1051的第30和48行中。生命神③已在I·O·740·1的第46节（未由托玛斯刊布）和Pt.1046的第2段中被提到了。女医神④(mo-sman)无疑与写本中的木门神（mu-Sman，托玛斯的第4篇文献和

第19行以下，Pt·1047中那特别被经常提到的第329行中的 mu-Sman mčhed-dgu，Pt·1051的第2段，请参阅Pt·1043第6段中 čhu-sman）相同。对于 phun-ri⑤，大家可以比较Pt·1043中的 dphuṅ-sriṅ（两次），以及仅仅简单使用的Sri（Pt·1047第23行的mo-sri，Pt·1051第2段中的 Sri-gnon以及托玛斯1957年书中的第4篇文献第14行)。牙—魔⑥出现在Pt·1043第20段中，以 ya-mtut 的形式出现，但我们在Pt·1047的第23、267、282、295和31行中又发现了 ya-bdud 的写法。

我们还应该补充说明，在米拉日巴的道歌中，每次都要从事一次有关某方面的占卜。它叫作—čha（phya 的单音节拼写法）。所以，有一些 Srog-čha khyun-čha、lnor-čha 和 dgra-čha。这些短语被无区别地运用于敦煌写本中，其中始终都写作 phya （托玛斯，1957年，第6篇文献第21行：khyim-phya 和 Srog-phya，第22行作 dgra-phya 和 don-phya 等）。

9.单独使用的“苯”（Bon）词

由于大家在米拉日巴的道歌中发现了如此之多的古术语，所以大家还可以从中增补另外一种颇有意义的细节。在米拉日巴模拟举行的仪轨期间，在遇到不吉利之卦的情况下建议“必须举行苯教仪轨”（霍夫曼，第383页）、并让一名瑜伽行者“颂扬一名苯教徒”（第383页）。第2个名词术语出现在Pt·1134的第122行中，它在有关殡葬马的问题上写道：“谁来歌颂苯教徒？”。第1个术语同样也经常出现

在一篇占卜文献Pt·1047中。卦辞于其第一部分（第81—82行）是不吉利的下卦，魔鬼受到了金刚橛的打击，大家应该举行一次苯教仪轨。在第2部分（第145—146行）中，卦辞为吉利上卦，但在举行一次苯教仪轨之后却未获得好处。同样的结果也被归于了一次不吉利的下卦（第210—211行）。大家在卦辞中遇到了“举行一次苯教仪轨”（第213行）的忠告。其它的例证也出现在第284行中：以举行苯教仪轨而讨魔鬼的欢心。如果举行一次苯教仪轨，那末一切都很好（第295行），苯教仪轨是有益的。大家在另外一篇占卜文Pt·1051第7行中发现了同样的术语：如果举行一次苯教仪轨，那末一切都很好，否则将很坏。在其它地方（Pt·1134第44行）又指出，为了使一个死者复活，不要举行苯教仪轨。

无论是在米拉日巴的著作中，还是在敦煌写本中，单独使用的 bon 字似乎就是指一种仪轨，这里不是作为一种哲学原理或晚期教理名称的苯教。

10.语言和文体特征

古代写本中的某些罕见的辞汇和短语已被保存在晚期苯教文献中了。在《十万龙经》中，大家发现了一份被触怒的地神名表（石泰安，1981年，第213页和注[302]）。它包括在其它地方未曾出现过的一类地神 gzed 。然而，这个罕见的名词也出现在Pt·1060第51和58行中的一份神祇名表里（天神、魔、木神等）。

在敦煌写本中有关北方狩猎的故事中，共提到了两、三

类猎物：鹿（Ça）、羚羊（dgo）和不见诸辞书的一种猎物名称 dṅas(—po)。所以，大家在托玛斯的一篇文献（1957年，第4篇文献第207行）中读到 ça bros-le mẽ chis/d-ṅas-po'pral gnaṅs bros--le mčhis；在第208行读到 ça dṅas（但托玛斯误读为 daṅs）。在《十万龙经》中介绍了北方的一次类似的狩猎，即在羌喀纳嘉，大家前往那里狩猎鹿和羚羊，但却未能找到它们。本来应该有一个人由那边而来，可是前来的却是一个魔怪。“那边”（pha—se）这个词组非常奇怪。其通用的短语应为 phar（pha-rol，chur和chu-rol 系指“从这里”）。用于指 pha-rol 的 phos 出现在一部大辞典中了，但却未出现过 phos-se。同样也用 Chu-kha 来代替 chur，但却不作 chus se 。然而，这种非常特殊的形式已经出现在敦煌写本中了。在托玛斯的文献（1957年，第4篇文献第203行等处）中，我们遇到了 phas-se byuṅ 一词。大家在Pt・1289第54—55行中就会读到：Byaṅ-'brog Snam-Stod ha şa-žig pha-se by-aṅ。在同一篇文献的第45行中指出：“兄刚刚从那边而来，夫人由这里而来”。这无疑是一种方言或古老的形式。

本处需要指出另外一个小细节。在《十万龙经》（第230页）中，父亲击一面叫作“牦牛心”的鼓。这个如此奇特的名字就已经出现在托玛斯的一篇文献中了（1957年，第1篇文献下，第56行），其中有一个“牦牛心”（g・yag-sñiṅ）铃（aril-bu）。

对于誓辞问题，《十万龙经》（第153页）中记载有：tha-chig Skam-la bčad，mna' daṅ mtho yon dgyis，第18行作：klu daṅ mi gṅis tha-chig skam-la bgyis。带

有skam 的这个非常特殊的短语已经出现在托玛斯的文献中了（1957年，第1篇文献上，第103行：tha-chigs ni ska-m—la bčhas …… mna′ bčhad mtho bčhad。另外一个短语在两种文献中也出现了。在《十万龙经》中（第265和283页），一名少女捕飞鸟、并准备把它作为一种不祥命运的使者而送走。在敦煌写本Pt·1194（第44行）中，一只飞鸟摆脱了一次不祥之兆。飞鸟与恶兆之间的关系在现行语言中仍然具有生命力。恶兆的飞鸟与魔鸟和猫头鹰一样（见《汉藏大辞典》）。

两种很特殊的讲话方式同时出现在《十万龙经》和古文献中。前者在于两次重复主语，第一次是在开头处单独出现的，第2次则与另外一个字联合使用。最常见的例证是一个地名。这样一来，我们于托玛斯的文献（1957年，第4篇文献）中发现了 yul Dags-yul （第334行）、yul mčhims-yul（第336行）、yul rkoṅ-yul（第343行）和yul rGya-yul （第348行）等短语。此外，大家在《十万龙经》中发现了许多地名：yul yaṅ bskos-kyi yul/mkhar yaṅ bs-kos-kyi mkhar （第103页）、mkharsa-mkhar（第221页）、yul gçen—yul thaṅ-brgyad, mkhar gçen-mkh-ar rin-po-čhe （第238页）、yul rGya-yul ni……, mkhar rGya mkhar（第265页），yul bdud-yul（第371页）；yul rGya-yul（第406页）。

另外一种特殊的写法是用“和”字将同一义的两个字连接起来了，而实际上又不是一对词组。这样一来，大家对于“父亲”叫作 pha daṅ yab，对于“母亲”却叫作 ma d-aṅ yum。大家在上文已经于敦煌写本和《十万龙经》中发

现了一些例证。在敦煌写本Pt·1134第11行中，讲到了刚诞生的一个儿子：bços ban nams kyi sras。在陶贝著作中的情况也如此（1980年，第27篇文献，第80页）[50]。《十万龙经》中完全是同一个句子（第294页）：bgos dan nams-kyi sras。复合词 bgos nams（诞生）被一个连词一分为二了。它与一个词组 So-nams（农业）联系起来了。《十万龙经》中有时写作 so dan nams（第221页）或 so dan nam bya（第106、278和169页）。在其它地方有关占据一个地区的问题上，《十万龙经》写作yul dan sa bcal-ba（第214页）、yul dan sa skal hi（第221页）等。在有关马匹的问题上，《十万龙经》中出现了一个组合词 rta dan rman gčig，其中的 rman 是一个用于指"马"的古词。在托玛斯的写本之一中（1957年，第1篇文献上，第41行），两个相同的词被置于了一些平行句子中：rta bžags ni gham-la bžug，rman bžugs ni dg-un-la bžugs，意为"马驻在天上"。这类的另外一个词组则不太清楚。当一个男子希望娶一个女子为妻时，《十万龙经》一般均讲"khab dan dbyal"（第103、95、101、185、142和214页）。在托玛斯的一卷写本中（1957年，第1篇文献下，第97行），一男一女婚合、并生了一些孩子：khab dan dbyal du bgyis-te。同样，在Pt·1040第8行中，一个青年娶一个少女为妻：khab dan dbyal du blanste。在第一个例证中，明显是指一对夫妇，khab系指男子，而 dbyal 则指女子。这个例证与 srans dan dbyal（夫妇）的词组相同（陶贝，1980年，第3篇文献，第51页）。在《十万龙经》（第203页）中的情况也如此。但

在其它的例证中，复合词中的两个字系指女子，这就是陶贝著作中的情况（1980年，第27篇文献第11行，第80页）。这里是指一名女子；khab dan dbyal du bgyi，khab 一词保存下来了。在《汉藏文大辞典》中，它被确定为“家”的尊称，如同“妻子，夫人”一般。但 dbyal 一词却未出现于其中，它在《十万龙经》中以“妻子”的意义而单独使用[51]。

肯定还有其它许多借鉴自敦煌写本中的有组织的苯教的例证。我们必须系统地寻找和抄录之。但这种苯教的文献非常浩繁，我无法全部参阅它们，而仅满足于某些文献，尤其是具有古老辞汇的《十万龙经》。大家还可以在我于此忽略不顾的喇嘛教文献中捡出这类例证。正如噶尔美、克瓦尔内和我本人已经有机会指出的那样，在古代写本和晚期苯教文献之间没有断裂。该苯教的缔造者们可能掌握了一些与敦煌写本相同或类似的写本。在大部分情况下，大家应该拥有一种已写成的模式。不间断的口传例证也应该是很少的。

注释

〔1〕为了避免混乱，当指敦煌写本时，我将 bon（苯教）和 bon po（苯教徒）写成斜体字，而将作为晚期一种宗教体系及其信徒写作罗马正体字。

〔2〕拉露，1953年，第2页，这是“苯教徒们的一种殡葬仪轨”；拉露，1958年：“苯教文献片断”。

〔3〕他早在20年前就已经这样作了，见《苯教九乘》，1967年，第21页。请参阅本文注〔8〕。

〔4〕这就是一些文献中的情况，其中的苯教徒们被批评他们的佛教徒们称作“外道”，或者认为他们与佛教徒们是相

对立的。噶尔美（1983年）为此提供了一个例证，其它一些情况已由笔者本人指出（1983和1988年）。大家在本论文里也可以发现它们。

〔5〕斯奈尔戈洛夫认为这种“古教”也不能与王家宗教信仰相同，因为它被描述成有害的了（第412页）。但它被认为与本命神有关，因而也确实是参照了国王的土著宗教（石泰安），1986年，注〔16〕）。

〔6〕有关 čhos （教法）及其被用于翻译汉文“道”的派生词（它们均指菩提的最高法则之意义）问题，请参阅石泰安，1983年，第167—168页。

〔7〕这里无疑是参照了有关盟誓的汉文文献。请参阅石泰安，1988年，第1页。

〔8〕斯奈尔戈洛夫（1967年，第20页注②）一直发展到为作为古代巫教的苯教徒与晚期苯教信徒的名称提出了两种不同的辞源。对于前者，他提议认为 bon 字派生自‘bod—pa（呼叫），他将 bon—po 译作“祈祷者”，这就又重复了西蒙和乌瑞的著作。此外，吐蕃宗教苯教（Bon）派生自Bod（土著人），重新提到了拉露的著作。所以，斯奈尔戈洛夫和黎吉生（1968年，第52和59页）声称古代巫师们很可能是“祈祷”苯教徒和“祭司”辛（他们联想到了 geśed），其辞源尚难以定夺。有关辛的职能作用，请参阅下文。有关在敦煌写本中使用动词 bon （它于其中意为“给予”或者是某种类似的词义。请参阅我在《泰东》杂志中所作的书评，载该杂志新编第14卷第1期，1968年，第125页注〔4〕）。托玛斯早已经（1951年，第2卷第395页；1954年，第3卷第102页，1957年，第56页）把 gśen 译作了“实施仪轨的人”。但他还有些怀疑、并指出文献中未提供证据（1964年，第3卷，第104页）。拉露（1953年，第12页）也把 sku—gśen 译作“司祭”。她

是以下述事实为基础的：在《女妮三洲》的各种苯教徒名表中，辛们要割断牲畜的喉咙（我也参阅了同一篇文献。见石泰安，1970年，注〔3〕）。但这是一种特殊情况，请参阅注〔30〕。

〔9〕《主旨经文》，新德里1969年版，第1卷，第292页。

〔10〕这就是九乘中的一些低级的乘（巫术、仪轨），详见斯奈尔戈洛夫，1967年，第12和17页；噶尔美，1975年，第178—179页。

〔11〕土观喇嘛于此写道："取走宝藏"。

〔12〕一名穿青衣的班智达与一名"红衣阇梨"有关，后者是从事外道活动（尤其是性关系）的密教徒或瑜伽行者。所有这二者都在阿底峡时代受到了抨击（噶尔美，1979年，第152页注〔29〕）。

〔13〕该故事在土观的论述中付阙如。

〔14〕《拔协》，石泰安版本，第27—28页和其它地方。请参阅下文。

〔15〕这里无疑是大辛鲁噶（996—1035年），他于1017年发现了这一切（噶尔美，1979年，第184页）。有关苯教纪年表的时间问题，请参阅《嘉言宝库》（克瓦尔内，1971年）。

〔16〕在近代，穷布（康区）的部族和地区都属苯教，米拉日巴（1040—1123年）即属于该部族，其先祖是琼保悦色。据《嘉言宝库》记载（有关苯教徒们的文献，第111页以下），米拉日巴的琼保部族出自象雄的部族。众所周知，米拉日巴非常熟悉苯教仪轨书，他曾对此作出过一种描述（请参阅石泰安，1981年，第2版，第206页）。琼保南交（khyun—po rn-al—,byor，香巴噶举派的缔造人）的父母是苯教徒（《汉藏史集》，萨尔特稿本，第326页）。他本人在13岁时也曾研究过苯教（11世纪）。

〔17〕这里很可能是指最高的乘（请参阅注〔10〕）。

〔18〕昆卓扎巴的《宝藏之库》或《宝藏之库—苯教史》应该被断代为1766年（大英博物馆所藏稿本）。有一部《苯教教法兴衰史》（奥斯陆大学图书馆）。斯奈尔戈洛夫)1967年，第16页注〔1〕）指出，《象雄古传承》包括有关丹巴达努吉洛举的1卷。《宝藏之库》用几页文字追述了以下重要事件：①苯教在支贡时代的消失以及伏藏（第43—46页）；②苯教在赤松德赞时代的第2次消失（第43页），邀请邬坚活佛，苯教与佛法并存、藏教经文部分被作为伏藏和部分被同化（第44页）；③60年无苯教（第45页）；④苯教在象雄的消失，当时该地区已被赤松德赞征服（第45页），伏藏；⑤朗达玛时代的佛教法难，在72年（或者是130年）无佛教（第46页）。

〔19〕第405—407页。他将苯教徒们的九乘与宁玛巴的九乘作了比较。苯教徒们的前4种乘代表着两者所共有的“民间宗教”。

〔20〕其时代是不可靠的，因为这个时代的纪年出现了混乱，共涉及到一个甲子的年代。黎吉生（1975年，第62页）认为是832—915年间，但大家还可以接受892—975年（图齐，1949年，第83页）。据苯教文献记载，有一名诞生于952年的苯教僧（噶尔美，1972年，第107页注〔1〕）。噶尔美参阅了《苯教王统世系》（达斯版本，第57页），拉钦于其中声称在苯教和佛教教法之间没有区别，而是其律之世系触及到了苯教。

〔21〕传记本刻本，1905年版（新德里1965年版本的第230和233页）。

〔22〕我编制的比较名表足以作论证了，但其中有多种读法需要改正。一方面是大家掌握有巴俄祖拉陈瓦(1545—1565)的《贤者喜宴》第7函，第4—5页；另一方面是敦煌本大事纪

年（巴科版本，第80页）和拉露写本（1965年）。

〔23〕由于这样一些回忆，所以大家可以补充邦色苏则（spuṅ—sad zu—ce）的历史（敦煌本大事年表，巴科书106—107和111—112页），在苯教编年史《什巴续部大传》（巴黎国立图书馆稿本第43—45页）中讲到了这个问题。我们还应该指出，口传中也为近代达布（Dvags—po）保留了敦煌本大事纪年中的僧哥米钦大相的名字和传记（《青史》第24页）。

〔24〕mu—steg（梵文为tirthika）经常指印度教徒。但在本处引证的文献中，则必须保留"外道师"的普通意义。在译自汉文的疑伪经中，（"外道"在藏文中叫作mur—'dug），他们被称为 tog—par lta—ba，意为"邪见"或"邪"（见石泰安，1983年，第187页）。我们已经看到，汉文词"邪师"有时被译作藏文 mo—bon，有时又被译作 log—pa'i mkhan—po。我对这些词的法译文仅仅为一种不得已的下策。在汉文中，"邪"是"正"的反义词。其意义也为"谬"和"外道"，但这不符合规则。在藏文中，Log—pa 之意义为"反对派"、"反叛者"、"荒谬者"、"外道"或"邪"。

至于"师"字，我们必须联想到"师公"，系指"通灵巫师"，该词已在敦煌的汉—藏辞汇中译作了"苯教徒"（石泰安，1983年，第173页注〔41〕）。这些中国师公们利用殡葬和婚礼的机会而问卜，以便确定举行仪礼的时间和地点。由此而产生了其藏译文 mo—bon，其中的 mo 系指占卜。

〔25〕请参阅石泰安，1983年，第210页。其汉文文献载《大正新修大藏经》第85卷，第2881号（中村特藏）。法成（čhos—grub）的藏译本载北京版《甘珠尔》卷40第1023号，第340—343页。在《甘珠尔》第1024号第344页中的文本略有不同。在敦煌写本中存在着一种藏译文（I·O·220），但我未能

参阅之。

〔26〕伯希和，第40页注〔115〕。以“师母”来翻译仅仅是一种不得已的下策，某些作家更喜欢采用“女萨满”一词。这其中没有贬义的内涵。

〔27〕《甘珠尔》第1024号中的文本差别不大：“她以师母的身份行事，谎称她们可以召魔、并以此而获得财富”。

〔28〕在汉文中，更应该是：他双目紧闭，睡在地上，向其他人宣扬他可以使已故父亲的灵魂升天或下地狱。在《甘珠尔》第1024号中，大家可以读到：举行一种苯教仪轨，闭着眼睛以欺骗他们说：“你应该崇拜你们的喇嘛”。

〔29〕《甘珠尔》第1024号：“举行一种苯教仪轨，诱骗人宰杀牲畜、并欺骗他们对魔神进行崇拜”。藏族译师们未能将汉文文献中的不同神译作藏文。

〔30〕伯希和于其书注〔122〕中指出，他于辞书《佩文韻府》中发现，根据有关房宅的一部占卜著作来看，这里仅仅是指师公们的王姓。

〔31〕汉文中的“安龙”是指一种家宅的地神。这句藏语出现在敦煌写本I·O·298号中。

〔32〕在I·O·298中，大家可以读到：sri—rnams mnan—nas。

〔33〕《甘珠尔》第1024号于此的写法不同。

〔34〕brjun chig—gis bzaṅ—ṅan ston—pa。

〔35〕严格地来说，它应为突厥文。请参阅石泰安，1983年，注〔41C〕。

〔36〕请参阅内乌班智达：《教法史》第84页（乌巴赫1987年版，第87页）：“声称经书自天而降，这是苯教徒们的一种错误”。但《青史》（罗列赫译本，第38页）是这样引证内乌班智达著作的：“为了使苯教徒崇拜天，他便声称经

书自天而降”。

〔37〕我曾在自己的书评中批评了这种译法（《亚细亚学报》，1952年，第100页；《东方学报》第10卷第2期，1957年，第372页）。对于bon字的另外一种用法（唱），请参阅我对斯奈尔戈洛夫书的书评，载《泰东》杂志新编第14卷第1期，1968年，第125页。

〔38〕请参阅图齐，1949年，第715—718页；霍夫曼，1950年，第349、419和299页。

〔39〕请参阅托玛斯，1957年，第4篇文献第226—227行和第241行。

〔40〕噶尔美（1986年，第81—82页）已经提到了这些作用，而且还指出大家在晚期苯教中也发现了它们。

gto一词在一般情况下系指仪轨书。我未翻译它，因为从其前后文来看，该词始终位于dpyad之前，在并列句子中写作mo和phya、gto和dpyad。如果这里是指仪轨书，那末该词就应该位于dpyad之后，而并列句子又使人想到了前奏行为。

〔41〕非常遗憾，我忘记了有关全文页码的参考资料，而现在又无法得到《十万龙经》以便重新找到这些页码。这种比原来的形势还要好的结果之原因往往都反复出现在《十万龙经》中（如第106、116、143、153和173页，就如同在敦煌写本中一样（请参阅石泰安，1971年，第503、505—506页和注〔78〕）。同样的内容也出现在由劳弗尔于1960年发表的文献中。

〔42〕在石泰安1971年文第540页注〔11〕中，我更为喜欢rabs的拼写法，但抄写者似乎就如同在pt·1068·2号写本中一样坚持rab。在《十万龙经》中，几乎始终都写作gšen—rabs（如第95、97、155、158和186页，但第190页却写作

gšen—rab）。第155和158页中的gšen—rabs是一种复数形式。相反，在《内库—苯教史》中却写作 gšen—rab（第15页），而且还解释了 rab 一词。在《大宝集之无垢续》中（斯奈尔戈洛夫，1967年，第86页第21行）的情况也如此。

〔43〕罗喀什·阐德拉（Lokesh Chandra）和洛本。丹增（Lopön Tenzin）：《苯教甘珠尔和丹珠尔目录》，载《印度—亚洲研究》第2卷，新德里1965年版第15页。

〔44〕图齐引证了《如意宝树史》第15页。

〔45〕我们在由劳佛尔发表的忏悔文中发现作 skos—yul thaṅ brgyad—ma（1900年，第33页，第76行），此文即《地神龙神的解脱》。

〔46〕这部共分3卷的木刻本收藏于京都大学，其中有关大黑天神的部分收藏于东京的东洋文库（第463号）。它后来于多兰吉又以5卷本而重版，其标题为《大龙经藏》。它另外一次又以3卷本而在达尔胡西再版（1983年，其标题为《十万黑白龙经》。据一条未具姓名的简介（无疑是出自施密德之手），这些版本均是以多罗那它时代的达当彭曲林（藏地）寺中雕制和保存的木刻版本为基础。我未能核实这种断言。

〔47〕拉露，1983年，第349页注〔1〕和第354页作 rin—mkhaṅ。Pt·239（石泰安，1970年，第19和22页）；托玛斯，1957年，第4篇文献，第290行。

〔48〕请参阅石泰安，1970年，注〔47〕；1970年注〔41〕，第41和493页（Pt·1136）。

〔49〕请参阅石泰安，1971年，注〔61〕。

〔50〕陶贝（第81页注②）提供了敦煌写本中的 pha daṅ yab 的例证。他也引证了（注③）miṅ daṅ mchan 的例证，举出了 bšos daṅ nams kyi sras 的实例。

〔51〕我利用这一机会而改正我在《西藏的文明》（1980年

第2版，第212页）中所犯的一个错误，我于其中声称苯教徒们都被以 dbyal 相称。这一错误出自《十万龙经》中含糊而又奇怪的一段文字。有一个男子希望建造一座木塔，但却连一处家宅也没有。辛饶对他说：本世的男子都应该有一个或造一个家宅。一个漂亮的女子出现了，他们鳍舍在一起。妻子感到很冷，便说应该设法造一座土塔。男子于是便建造了一座土塔，但他却病倒了。dbyal—mo—sems 指出这是由于钉子，dbyal—mo gšen 给了他一些药剂。她前往汉地以在那里寻找诊治技艺。她获得这种技艺之后便求卜，从而获知了其夫患病的原因（因为他在一条龙的上面搞建筑）。但男子仍未痊愈。女子重新寻找原因、并指出了应该作的事，但仍然徒劳无益。dbyl—mo gšen（女占卜辛，可能为同一人）便去请教辛饶，请求他治愈男子。此人于是便康复了。

因此，女子扮演了一种类似苯教徒或其他占卜专家的角色。由此而产生了我的错误。一个类似的故事又出现在第101页中。其中讲到了某次婚姻。男女都在耕耘。龙动怒了。男子打了它。他返回家中，向其妻子（dbyal）叙述了所发生的故事。妻子从事占卜，却没有找到魔的名字。因此，她如同苯教徒一类专家们那样地行事。

在许多的这类故事中，出现了医生、占卜师（第133和140页等处）。bon—po 一名很少使用。大家于上文已经看到了支苯一词（与各种动物 dni 并存，见第216—218页），其中还讲到了可以制伏一个病人之魔的魔—苯（第186页）。换言之，该词仅仅出现在“什苯教徒”或“续苯”（这是木曲登珠的称号，见第216、368和373页）和“什巴苯”（他为一名女子赐法名和举行度礼，见第207页）。

参考书目

1、巴科（J·Bacot）、托玛斯（F·W·Thomas）和图散（Ch·Toussaint）《敦煌吐蕃历史文书》，巴黎1940年版。

2、布隆多（A·—M·Blondeau），1970年：《〈神鬼遗教〉译注》，载《拉露纪念文集》，巴黎1971年版。

3、高狄奥（Gauthiot）与伯希和（P·Pelliot）：《〈善恶因缘经〉译注》，2卷本，巴黎1926年版。

4、《大辞典》，即《藏—汉大辞典》，由张仪逊编纂，1985—1986年版。

5、哈尔（E·Haarh），1969年：《雅砻王朝史》，哥本哈根1969年版。

——1950年，《西藏苯教源流史》，美因茨文学科学院版，威斯巴登1950年版。

——1956年，《西藏的宗教》，弗赖堡——慕尼黑1956年版。

6、霍夫曼（H·Hoffmann），1944年：《辛，宗教科学辞汇研究》，载德国《东方学报》第89卷，1944年。

7、桑木丹·噶尔美（Samten G·Karmay），1972年：《嘉言宝藏——苯教史》，牛津1972年版。

——1975年：《苯教历史和教理概论》，载《东洋文库研究部纪要》第33卷，东北1975年版。

——1975年，《金钥中有关孔子和神幻之王孔子相问书》，载《东方和非洲研究学院通报》第38卷第3期，1975年。

——1979年：《喇嘛益西俄光的教律》，载《黎吉生西藏研究纪念文集》，牛津1979年版。

——1983年，《有关吐蕃王权时代面对佛教的苯教记述》，载《西藏的佛教和哲学文集》，这是纪念乔玛的维也纳学术讨论会论文集，奥地利，1981年9月13—16日，2卷本，维也纳1983年版。

——1986年，《黑头矮人的出现》，载《亚细亚学报》，1986年。

——1987年，《灵魂和玉石，一部藏文仪轨书》，载《人类学》杂志第78卷，1987年，人类学研究会，巴黎版。

8、克瓦尔内（P·Kvarne）1972年：《西藏的佛教传说》，载《守护神》杂志第19卷第1期，1972年。

——1971年：《宁玛丹增的论典》，载《东方学报》第33卷，1971年。

——1974年：《苯教大藏经》，载《印度学——伊朗学学报》第16卷第1期，1974年。

——1985年：《西藏苯教殡葬仪轨和苯教徒》，载《宗教肖像学》杂志，第12卷第13期，莱敦1985年版。

9、拉露（M·Lalou），1933年：《十万龙经》，载《温特尼斯纪念文集》，莱比锡1933年版。

——1938年：《对龙的崇拜和医疗术》，载《亚细亚学报》第230卷，1938年。

——1953年：《王家苯教殡葬仪轨》，巴黎亚细亚学会1953年版（《亚细亚学报》第240卷，第3期，1952年号）。

——1958年：《封地、毒药和医生》，载《亚细亚学报》，1958年。

——1965年：《古代吐蕃小邦名表》，载《亚细亚学报》，1965年。

10、劳佛尔（B·Laufer），1898年：《〈十万龙经〉研究》，载《西藏民间宗教知识论丛》，赫尔辛克夫1898年版。

——1900年，《苯教赎罪仪轨》，载《普鲁斯皇家科学院论丛》，语言——历史类第46卷、维也纳1900年版。

11、李安宅、1948年：《藏语民族的巫术——宗教》，载《西南边疆人类学学报》第4卷，1948年。

12、麦克唐纳（Ar·Macdonald）夫人，1971年：《敦煌吐蕃历史文书考释》，载《拉露纪念文集》，巴黎1971年版。

——麦克唐纳和今枝由郎，1978——1979年：《巴黎国立图书馆所藏敦煌藏文文献选》，第1—2卷，巴黎1978—1979年版。

13、南喀诺布（Nam—mka'i Nor—bu），1981年：《蕃地教法史》，达姆萨拉1981年版。

14、黎吉生(E·Richardson)，1957年：《谐拉康藏文碑，论841—1042年间的吐蕃历史纪年》，载《皇家亚洲学会学报》，1957年。

15、斯奈尔戈洛夫（D·L·Snellgrove）和黎吉生，1968年：《西藏文化史》，伦敦1968年版。

16、苏远鸣（M·Soymié），1954年：《孔子项托相问书》，载《亚细亚学报》1954年。

17、石泰安（R·A·Stein），1959年：《汉藏走廊古部族》，巴黎1959年版。

——1970年：《有关吐蕃苯教殡葬仪轨的一卷古文献》，

载《亚细亚学报》，1970年。

——1971年：《敦煌藏文写本中从故事到汉文书的变化过程》，载《拉露纪念文集》巴黎1971年版。

——1981年：《西藏的文明》第2版，巴黎1981年。

——1983—1986年，《古代吐蕃文献汇编》1—4，载《法兰西远东学院通报》，1983—1986每年一篇。

——1988年：《西藏的印度教神话》，载纪念图齐的东方学专刊，《罗马东方丛刊》第56卷第3期，罗马1988年版。

——1988年：《汉—藏会盟条约中的盟誓仪式》，载《通报》第74卷，1988年。

18、陶贝（M·Taube），1980年：《柏林藏吐鲁番文书中的藏文文献》，载《柏林藏吐鲁番文书》第10卷，柏林1980年版。

19、托玛斯，1957年：《西藏东北部的古代民间文学》，柏林科学出版社1957年版。

20、图齐，1949年：《西藏画卷》，罗马1949年版。

——1950年：《藏王陵墓考》，罗马1950年版。

——1955年：《古代藏王的神圣特征》，载《东方和西方》第6卷第3期，1955年。

——1970年：《西藏的宗教》，载图齐和海西希（Hessig）：《西藏和蒙古的宗教》，斯图加特1970年版。

21、乌瑞（G·Uray）：《〈贤者喜宴〉中吐蕃历史纪年的线索》．载《华裔学者》第26卷，1967年。

译自《法兰西远东学院通报》，1988年，第74卷。本文系石泰安先生的系列文章《西藏文献汇编》之5。

概述苯教的历史及教义

〔英〕桑木旦·G·噶尔梅 著　向红笳 译

我作为一名研究人员曾在东洋文库工作了6个月，其间一项重要工作就是应邀作题为"概述苯教的历史及教义"的系列讲座。从演讲的题目及后面的论述可以看出，这些演讲绝非专题性讲座，有些我愿意涉及的论题，例如：苯教与藏传佛教的关系及葬礼仪式均未包括在内。我是按照宗教的历史发展之主线来选择论题的。

在东洋文库的工作一直使我感到十分愉悦，我愿对那些在我逗留期间尽可能使我感到愉快的同行们表达我真挚的谢意。

一、魏摩隆仁

今天，我们先讲述一下苯教的起源。在以后的几个月里，我们将追溯其历史发展、教义、仪轨和宗教仪式。这些具有导言性质的演讲必然只能勾勒出一个基本轮廓，因为苯教的历史起源和发展与其教义一样复杂。

苯教传说认为，苯教最初起源于一个叫作魏摩隆仁（'ol-mo-lung-ring）的地方，据说那是大食（sTag-gzig）的一部分。学者将这个所谓的大食确认为波斯。在藏话中魏摩隆仁

的含义问题还没有得到明确的解答。传统解释如下：'ol代表“未诞生”的意思，mo是“永不衰败”之意，lung含有“辛饶之授记”之意，而ring表示“辛饶永恒的慈悲”[1]。匆匆一阅，我们就可判断出，这是一个近期的、现代解释，而且十分武断，显然是“魏摩狭长河谷”的字面含义。在西藏本地也有同样的地名。例如：本摩隆仁，但它似乎与大食的魏摩隆仁毫无关系。不过，这些地名使人们对魏摩隆仁的周边地区产生混淆。

魏摩隆仁是现实世界的一部分、还是像极乐世界那样是一块虚构的圣地呢？根据苯教的传说，这两个问题的答案是确定无疑的。因为它位于西部的大食，因此它构成了现实世界的一部分。然而，它是不会自行消亡的。当这个世界最后毁于大火之时，它升到了天上，与天国里的另一个苯教圣地合二为一，被称为什巴叶桑（Srid-pa-ye-sangs）[2]。物质世界不灭的观念并非苯教所独有。在佛教中，当现实世界消亡之时，金刚座同样也升到天上。对苯教徒来说，魏摩隆仁是否是现实世界的一部分这个问题无关紧要。1959年以前人们常到魏摩隆仁朝圣，但我从未听说有人返回，人们猜测他们是在前苏联边境丧生的。

或许，为了更准确地说明苯教徒对魏摩隆仁存在的想象及它与我们生活的现实世界的关系，引用关于魏摩隆仁圣地的传统论述是大有裨益的。首先一点，据说魏摩隆仁占据现实世界三分之一的面积，大约位于西部。据描述它呈八瓣莲花的形状，与之对应，天空也呈现带有八个轮柄的轮形。九迭雍仲山俯临着整个大地。九迭雍仲山的字面解释是“九个重迭的卍字形”。卍字及九这个数字在苯教中具有深远的意

义。卍字相当于佛教中的金刚，是“永生”的标志。在古代碑铭上，“雍仲”一词和文法虚词“du”一起常作为副词使用。g•yung-drung-du有“永远”和“长存”之意，它也是苯教表示属性定语词汇中的一个。“神咒雍仲苯”（'phrul-ngag g•yung-drung）的意思是“有神力的词，永恒的苯教”。然而，在公元10世纪以前，“雍仲”似乎没有作为苯教表示属性的定语使用，而这个词确切的使用时期尚未查明。“九”这个数字在苯教中与地界、天界及教义有关。地界被认为从里到外共有九层（九重地）。天界最初有九层（九重天），后来扩展为十三层。“十三”是苯教中另一个吉祥的数字。苯教的教义也被划分为不同的九乘（九乘经论）。我们再回过来谈一谈九迭雍仲山，据说它的九层代表着苯教的九乘。关于此山还有一件怪事：它的山顶呈一整块水晶巨石的形状。毫无疑问，最初是与积雪的或结晶的山口有关。尔后，这整块水晶巨石显然得到人们的重视。四条河流在山脚下分别朝四个方向流淌。东边的恒河从狮形岩口流出（狮嘴河）；北边的缚刍河从马形岩口流出（马嘴河）；西边的悉达河从孔雀形的岩口流出（孔雀河）；南边的印度河从象形岩口流出（象嘴河）。据说在圣山附近有成百座的庙宇、城市和园林。但只有八个中心值得注意。山的东面是香波拉孜庙；南面是巴波索杰宫，这是辛饶的降生之地；西边是赤曼杰谢宫，是辛饶之妻恢萨杰谢玛居住之地，也是辛饶的三个孩子多布、恰布和乃乌钦降生之地。北面是孔玛乃乌琼宫，据说辛饶的另一位妻子波萨塘谟居住在那里，他的另外三个孩子隆粒、居粒和乃乌琼在那里降生。九迭雍仲山和这四个中心形成了魏摩隆仁的内地洲（nang-gling朗

林）。在此之后，出现了一个有1 2座城市的中地洲（bar-gling巴林）。其中四座城市座落在基本方位上。西边的城市叫作嘉纳俄玛(汉地竹林之意)，为孔子神变王的居住之地。我们以后会谈到这位重要的人物。此后，我们将谈到边地洲（mtha'-gling塔林）。据说河流和湖泊将这三大洲分隔开来，整个大地被著名的轮回海（Mu-khyud-bdal-ba'i-rgya-mtsho）所环绕。在魏摩隆仁以西的大海里，孔子神变王修建了一座神奇的庙宇。传说他是一位中国皇帝，是辛饶米沃的信徒。这座庙宇成为一个举足轻重的地方，因为辛饶米沃的重要弟子们在那里收集了辛饶的全部教义，把它们记录下来并妥为保存。环绕魏摩隆仁的海洋又被雪山环抱，该山被称作“陡峭积雪的雪山之墙”（dBal-so gangs-kyi ra-ba）。这与藏人有时对西藏的称呼相似（Gangs-ri'i r-ab-bas bskor-ba'i zhing-khams）。

据说只有经过“箭道”（mda'-lam）〔3〕才能自由进入魏摩隆仁。辛饶到西藏访问时，从戒指里射出一只箭，开出了这条通路。箭穿透了山墙，开出了一条大隧道。尽管没人提到箭射中之处，但穿过这样一条隧道绝非轻而易举之事。沿途沟壑遍地、猛兽出没。此外，隧道里漆黑一片，需要九天才能通过。对于信徒来说，既无从得知从西藏中部到此地的路途有多么遥远，也没有象三世班禅喇嘛贝丹益西（生于公元1737年）所著的《香巴拉游记》那样的旅行指南。

这里所谈的仅是11世纪以来从苯教作家众多著作中发现的、详细描述的一些段落。不过，我们很有必要研究一下这块神奇土地的地理位置。科学的作用是巨大的，甚至影响着

对预言家的话坚信不疑的虔诚信徒，苯教徒也无例外。他们面临的独特问题是：对魏摩隆仁地理位置的确认要与苯教经文相符。魏摩隆仁存在于现实世界、还是超出现实世界这一双重性使问题显得更加莫测高深。这里提出的问题是：究竟从哪个世纪开始，苯教徒开始宣称魏摩隆仁位于所谓的大食，而且在象雄地区？他们的根据何在？到目前为止，从发现的文献和碑文中还没有找到确凿的证据以证明在公元10世纪以前这个地名就已存在或提到有这么一个地方。而另一方面，在西藏也没有进行过考古挖掘或系统的文献收集工作。从藏王朗达玛被暗杀及随之而来的吐蕃王朝的彻底崩溃到公元10世纪初期是西藏历史上最暗淡的时期。人们对随之而发生的事一无所知。没有什么迹象表明在那个时期西藏是政教合一的国家。然而，在10世纪初期，当佛教在西藏地区再次占上风时，又一次兴起了把印度的新佛教教义传入和进行翻译的活动。这种作法可能刺激苯教徒审视他们自已的地位，并开始考虑，他们的宗教不能起源于一个普通的地方。于是，他们就把公元7世纪以来藏人一直高度赞赏的、具有古代文明的大食（波斯）看成包括辛绕米沃降生地魏摩隆仁在内的那个国家。

无论情况如何，根据经文对魏摩隆仁境内山川河流的描述，并以现代地理知识为依据，我们可以确定，河流从冈底斯雪山（Kailas）山脚下流过，而这可能就是九迭雍仲山区。首先，冈底斯雪山是象雄最重要的中心，这是符合苯教资料中的一些传说的提法。很有可能，苯教以及与苯教相似的宗教信仰也起源于此。再者，该地存留着用象雄语和藏语撰写的苯教经文。而一些学者认为，象雄语是苯教徒自创的

一种语言。在现代拉达克、库纳瓦里及古老的西藏西部地区都存有大量的象雄语，这一点应引起足够的重视[4]。

14世纪一部重要的著作《根本论日光明灯》(rTsa-rgyud nyi-zer-sgron-me)赞同把魏摩隆仁确定在冈底斯山地区。书中明确地阐明：中国在东部、印度在南部、郭金[5]在西部、而李域[6]在北部[7]。然而，在描述魏摩隆仁之时，却有着十分明显的混淆，因为汉地竹林洲是孔子神变王，即孔子原型的故乡，但却错置在西部的位置上[8]。

然而，为了解决冈底斯山区不是《赛米》这类经文所述的魏摩隆仁这一明显矛盾，传说认为冈底斯山及其周围地区仅仅"代表"象雄的魏摩隆仁。

当然，就信徒而言，不愿承认这些现实是不足为奇的。冈底斯山及周围地区被看成是苯教的圣地，然而，由于人们可以到此地参观，因此，该地过于普通不能被视为辛饶的降生之地。这一现实性无法满足信徒的宗教情绪，他们宁愿有一个神密的、无人知晓的、仅存在于精神世界的圣地。

我们把注意力转向《西藏论坛》[9]近期对魏摩隆仁的探讨是很有意义的。1964年，苯教学者丹增南喀(Tenzin Namdak)出版了一个小册子，内附藏语和象雄语词汇对照的苯教[10]年表。在这本小册子中，他以他所读过的经文描述为依据对魏摩隆仁作了传统描述。这张地图最初引起E·赫德艾(Hetenyi)的重视，尔后，又引起了苏联的B·康斯托夫(koznetsov)的关注。他们认为它是一张古代西藏地图。根据他们的说法，图示标出的位置与公元前普鲁士统治下的中东和波斯的地理相仿。他们认为某些地名和宫殿名称是根据波斯原词转写的，其中一个在地图的最西部，相当于耶路

撒冷。这些研究肯定是符合苯教传说的。我希望他们能沿着这个方向继续研究下去，因为这是至关重要的。

二、辛 绕 米 沃

辛绕米沃是苯教的创始人。他与佛教中释迦牟尼的地位非常相仿，但与佛陀地位不同。我们目前尚没有可以引用的资料以确认他的真实性、生辰年月、民族及其活动，被认为由他撰写的大量书籍及其言行之可靠性也有待确证。苯教徒认为，他的言论是在其死后记录成文的，这与佛教经文的收集方式大体相似。我们只能根据事实与传记编织在一起的后期资料对其一生有所了解。到目前为止，还没有公元10世纪以前的可用资料以说明他对西藏进行访问这类的活动及他与恶魔恰巴拉仁（Khyab-pa lag-ring）之间的关系。据说恰巴拉仁居住在西藏南部的工布地区。

在此，我想根据苯教的传说简单描述一下辛绕米沃的一生。在什巴叶桑天国里，有达巴、萨巴和谢巴三兄弟。他们都在苯教圣贤布赤罗格杰参（'Bum-khri glog-gi lce-can）的指导下修习苯教。学业完成之后，他们拜见先拉俄格尔（gshen-lha'od-dkar）神，并问他如何把芸芸众生从苦难中解救出来。先拉俄格尔神告诉他们，他们可以分三个阶段依次成为导师。达巴在前世尽职之后，老二萨巴成为辛绕现世的导师，而在此时，老三谢巴准备在来世承担此任。先拉俄格尔答应辛绕作为他的导师，而什巴桑波奔赤（Srid-pa sang-po 'bum-khri）答应帮助辛绕维持世界秩序。我们在另一章里将谈到这些神[11]。

他们就是以拉、先和什巴著称的苯教三尊。先拉俄格尔和什巴桑波奔赤帮助辛绕尽职。当时，辛绕是一位王子，降生在魏摩隆仁。从幼年时代起，他就开始传播苯教。恶魔恰巴拉仁是他一生的敌手。他们之间的关系与释迦牟尼和提婆达多(Devadatta)[12]的关系相仿。人们认为有这样一个恶魔是一件幸事，它能刺激辛绕作出反应。否则就无法表现出其反应的强烈程度。据说，他曾访问过西藏，或许，这是他一生中最有趣的一件事。但他访问西藏的目的不是要传播苯教，而是因为恰巴拉仁偷走了他的七匹马。然而，他也想利用这一机会在西藏传播苯教。但他发现藏人还没有作好充分准备接受他的教义。为此，他预言，将来一旦时机成熟，他所有的教义都会从魏摩隆仁传到西藏。

辛绕竭力把自己幻化成令人生畏的神灵以战胜恶魔。但他变得越凶暴残忍，就越缺乏影响力。辛绕在一个山洞中隐居之后，恰巴拉仁才最终投降。辛绕于82岁时逝去。

十二件业绩构成了辛绕整个的一生。学者们很快就把他的一生与释迦牟尼的一生进行了比较，又同样把释迦牟尼的一生与袄教[13]始祖的一生进行了比较。除此之外，从有关辛绕生平的三部圣徒言行录中可以明显地看出佛教的影响。

1.《朵堆》(mDo-'dus)[14]显然是最早介绍辛绕生平的著作，应该是象雄语的译本，但却被划归为伏藏。根据苯教年表[15]，其发现日期可以追溯到公元10世纪。然而，令人遗憾的是，还没有关于西藏以外地区存有这部著作的报导。这是最短的一个版本，仅有一卷21章。

2.《赛米》(gZer-mig)是第二个版本，共有两卷18章[16]。学者们已对其内容有所了解，但其写作年代仍有待考

证。它也划归为伏藏。伏藏是表示实际被挖掘出的经文、还是那些声称发现伏藏之人的新作是我们将来演讲中要探讨的一个问题[17]。至少，我们可以把《赛米》看成是经文中最重要的一部经典。在即将发表的一篇文章中[18]，我们将涉及到写作年代（如果愿意的话可称为发现年代）的问题。至少一部分经文的写作年代可以追溯到公元11世纪，因为我们发现公元11世纪撰写的一部著作中曾大量引用了该书的内容。

3.第三部叫《光荣经》（gZi-brjid）[19]，是辛绕的自传。斯内尔格罗夫（D・L・Snellgrove）教授是注意到这本著作的第一位欧洲学者。在苯教学者丹增南喀的通力合作下，他出版了《苯教九乘经论》一书[20]。它是苯教基本教义《光荣经》中几段摘录的译本。除了《兴荣经》这部著作外，藏学界对其主要部分一无所知。根据苯教经典的分类法，《光荣经》属于口传经文范畴，即：一种由圣贤或神灵向纪录经文的能手口授的经文。据说《光荣经》是14世纪口授给洛丹宁布（Blo-ldan snying-po）的，因而，它是最新的版本。不管他是否是口传的，我们可以肯定，他是《赛米》的扩版，其内容包括了苯教古老起源的大量资料，题材广泛，涉及到观点、风俗及有关鸟兽等《赛米》中没有提到的有趣内容。与其说它是一部史诗性的小说，倒不如说是一本虔诚的宗教传记。

如上所述，《赛米》一书可追溯到公元11世纪，而《朵堆》一书可能产生于公元10世纪或更早。我们在这些著作中没有发现真正的苯教色彩，但有相当多的苯教内容顺应着印度佛教思想意识的一般结构。例如：羯磨思想——因果关系、转世、人生苦难的悲惨本质及解脱方法和大圆满。同时，人们

很快就意识到，写作时使用的大部分资料肯定出自苯教的内容。在这些著作中，辛绕米沃是以一个超人的面貌出现的，他降临现实世界的目的是为了传播苯教，并指导芸芸众生进入一个更美好的世界。对这位圣人的赞誉已达到想入非非的境地。

我们真有公元10世纪以前与他有关的资料吗？确有一点，但微乎其微。在敦煌文献中，他的名字作为“祭司”至少被提到过5次[21]。尽管他没有作为一个重要人物出现，但他似乎是一位不可缺少的“祭司”，因为，他具有沟通生者与死者信息的能力。因此，我们可以假定确实存在着这样一个人物，而且是藏族。他可能生活在公元7世纪以前。苯教编年史证实其生活年代甚至早于佛陀。而敦煌文献的描述发展了传记文学之特点的事实表明，他的生活年代要早于文献撰写的9世纪末10世纪初。因此，后来的苯教传说认为辛绕是他们的宗教创始人，与公元8、9世纪盛行的传说有某些直接关系。土观却吉尼玛把辛绕与老君（老子）视为一人，我们不能把这种看法视为一种严密的推论[22]。

对地位低下的“祭司”辛绕米沃的赞扬可以和大乘传统中把释迦牟尼及其圣体视为佛陀相提并论。尽管存有为数众多的苯教大藏经，而其中大部分又被视为由他所撰写，但没有什么被真正看作是辛绕的圣言。问辛绕曾经写过什么就等于问释迦牟尼实际写过什么一样。

据悉，辛绕所传授的教义可分为两大主要教法，其中一个为《四门一库》（sGo-bzhi mdzod-luga），其分5部，其分部如下：

1）白水（Chab-dkar）

2）黑水（Chab-nag）

3）盆域（'Phan-yul）

4）指南（dPan-gsas）

5）.顶点（mTho-thog）

白水是神秘教义之意，主要是符咒。黑水包括记叙文和宗教仪式；盆域包括所有的密宗教义，例如：寺院戒规。指南代表着心理和精神修习的直接和专门戒律，如大圆满禅定。最后是顶点。从字面上进行解释，"库"是通向四门之路，完全符合佛教分类法。白水相当于佛教的密宗；盆域相当于佛教的显宗。"盆域"一词使用独特，其历史背景尚未确认下来，很可能与西藏中部的盆域峡谷有关。

另一个分类和教法是九乘（Theg-pa dga），共有三种版本；南藏（lHo-gter）、北藏（Byang-gter）和中藏(dBus-gter）。这九部又进一步分为三类：

1）前四部为因乘（rGyu'i theg-pa）

2）后四部为果乘（'Bras-bu'it heg-pa）

3）第九部为大圆满禅定

由斯内尔格罗夫出版的《苯教九乘经论》是藏版本，而其他版本至今尚未进行过研究。两种教法分类之间的关系比最初实际出现更为复杂。就我个人看来，第一种教法可能早于第二种教法，但后者代表了苯教各个阶段及发展的综合结构。然而，不仅苯教徒把苯教教义分成九乘，宁玛派也是如此。我认为，一派肯定是在模仿另一派。但哪个教派出现在先、哪个出现在后不是寥寥几语就可以解决的简单问题。一方面，宁玛派把佛教教义分成九乘的作法并非受到其他正统的佛教派别的欢迎。他们担心苯教的教法和信仰会渗入宁玛

派的教法和信仰之中，他们无法接受这种情况。另一方面，《见修次第论》[8]被视为由著名译师噶瓦·贝则所著。他生活在公元8世纪末期。这部著作虽然没有对九乘进行专门的论述，但对宁玛派所称的九乘作了简短的说明。如果这部著作是真的，那么，它当然能证实苯教教法和宁玛派教法的依赖关系。然而，根据布顿·仁钦珠（1290—1364年）[24]的观点，我们现在讨论的这部著作也是伪造的。因此，他认为这个问题应作进一步的研究和探讨。他说"在研究研究"[25]。

最后，我想说一下当前和今后对辛绕生平进一步研究的重要性。P·克瓦尔内（Kvaverne）博士对保存在巴黎吉梅博物馆的11幅唐卡进行了详细的研究。事实上，除他以外，还没有人对这一领域进行过认真的研究。这些唐卡详尽地描述了辛绕的生平，而且都是上乘之作。它们忠实于《光荣经》原版。对于词典编纂者来说，如果对藏语的研究工作能够完成、并有益于一切研究目的，那么，辛绕圣徒传记中的大量词汇和专有名词应收编到目前和将来的词典中。

三、公元8世纪对苯教的迫害及后来的发展

在传统上，苯教历史学家认为，苯教最初是由到雪域来访的辛绕本人传到西藏的。他们还认为，是辛绕的信徒穆却典周（Mu-cho ldem-drug）的弟子们把教义带到了象雄，经文在那里被译成象雄文，而后又被译成藏文。

传说认为，象雄是由三个不同的区域组成。外区是郭哇（sGo-ba），内区是普巴（Phug-pa），中区是巴哇（Bar-ba）。外区就是我们所称的后藏，西起勃律东至当拉迥宗

(Dangs-ra khyung-rdzong)，在纳木错湖(gNam-mtshso)附近，北起和阗南至曲迷杰曲扎尼(Chu-mig·brgyad-cu'rtsa-gnyis)。内区据说就是大食，中区是尚未得到确认的甲喀巴却(rGya-mkhar bar-chod)。尽管我们不知道象雄是否占据了如此之大的一片土地，但我们确切地知道它包括整个后藏，是一个独立的邦国。其首府在冈底斯山西边的迥隆欧喀(Khyung-lung dngul-mkhar)。公元7世纪有一个叫李迷夏的国王，他的一个妻子塞玛噶(Sadmagad)是一位藏王的妹妹。公元7世纪，这个邦国很可能被松赞干布吞并成为西藏的一部分了。但根据伯希和藏文写卷1287的记载及苯教历史，它是被赤松德赞吞并，因而其年代应是公元8世纪。

征服象雄及暗杀李迷夏事件在年代上产生混淆绝不是无关紧要的。仅就吞并一事就有必要对西藏历史进行一次重要的修正。伯希和藏文写卷1287是我们能查到的最早资料。但这份文献在大约公元1035年被埋藏之前已被重新整理过。这个冗长的写卷包括对从止贡赞普起历代藏王的历史描述，现已被看成是一份年鉴。分段的空白将各段叙述隔开。紧接在对赤松德赞(出生于742年)的描述之后有一段涉及到象雄的陷落，我们对此兴趣颇浓。在对此文献进行编排和法文翻译时，人们都把这一事件看成是发生在赤松德赞统治时期(第13段)。理由十分简单，因为有关象雄的新段落是这样开头的："此王在位时期"。[26]"此王"一词自然是指前文提到的赤松德赞。在编排时，标明该文献共分10段。然而，现代藏族历史学家根敦群培在撰《白史》时，颠倒了顺序，把这一事件放在松赞干布统治时期、却没有对这一重大变更作出

任何解释[27]。在撰写历史时，他引用了敦煌文献的某些印本，而且是在20世纪40年代初期开始进行撰写的。因此，他是第一个注意到这种变化的人。最初，我感到，他对这些事件的处理与文献的论述相悖，但现在我们明白了，文献本身已经过重新编排，并以不同的顺序拆开或拼凑，比较一下写在文献背面的汉文经文就可以发现这一点。叙述象雄陷落的部分最初是对松赞干布统治（第6段）[28]继续进行描述，因此，根敦群培对这些资料的处理是正确的。

然而，苯教历史的存在与重新安排的文献中发现的故事十分相近。这证实了后期苯教资料接近这种不同的版本。这表明，在公元9世纪这个版本就已广为流传。印度出版了题为《象雄的口传苯波未被废除的原因》（Zhang-zhung snyan-rgyud kyi-bon ma nub-pa'i gtan-tshig）[29]的苯波版本。其作者不详，但这部经文被视为最古老的、唯一尚存的版本。另一方面，在有关编年史的伯希和藏文写卷1288及1286中，有一些松赞干布统治时期象雄的简短资料。但其中象雄王的名字不是人们预想的李迷夏而是李聂秀（Lig snya-shur）[30]。此外，在两份文献中既没有提及藏王也没有提及其妹的名字。因此，在引用把象雄陷落归因在松赞干布统治时期的结论时，我们必须十分慎重。只有以一份全面的、独立的资料为据才能解决这一问题，通过它才能核实伯希和藏文写卷1287中的版本和苯教历史。根据麦克唐纳夫人的见解，伯希和藏文写卷1047可以提供这份文献。她认为，这份文献包括与松赞干布统治时期象雄陷落的情节有关的资料[31]。一般说来，在苯教传说中，这份文献是关于预言的。

象雄遭到吞并，因而逐渐藏化了。但与此同时，又因为它紧临大食（伊朗）、勃律（吉尔吉特）、李域（和阗）和其他中亚国家，并受到它们的直接影响，因此，在初期，它为藏文化的发展作出了贡献。它自已的文化和语言也融入藏文化、藏语之中，我们可以推测同时也融入了宗教当中。象雄人敬奉的主神是古拉格科（sKu-bla Ge-khod），其住所就在冈底斯山上。据说，深孚众望的苯教导师赞巴南喀（Dran-pa nam-mkha'）于公元8世纪出生在迥隆欧喀（Khyung-lung dngul-mkhar）。在前面的讲座里[32]，我们已对象雄语进行过探讨，但直至近期，藏族学者在地理学方面还常常被格鲁派历史学家引入歧途，把古格视为象雄。古格是象雄的一部分，或是附属象雄的一个小邦国。

很可能，公元6世纪和7世纪的一种信念与邦国及周围环境有关。藏王被视为天父六君（Yab-bla gdags-drug）的后代。很可能，藏王的神性和他们的神灵（大部分为山神）最初形成了这一信仰的核心。还有祭司，他们进行各种宗教仪式，在特殊场合里，还主持象坐床仪式或签定仪式这样的隆重庆典。这些祭司被称作辛或苯波，他们所举行的仪式叫作苯。对藏王神性的信仰及仪式构成了宗教的基本成分。大量的各种葬礼仪式的存在、祭司集团及他们对藏王神性的信奉和来世的观念清楚地表明宗教比我们实际意识到的更为复杂。

或许，在公元7世纪苯教已经接受了外国宗教的成分。伊朗对苯教宇宙起源的影响是显而易见的。此外，到公元7世纪末期，吐蕃成为亚洲最强大的邦国之一，并为争夺佛教盛行的中亚地区的统治地位而斗争。当疆土置于藏人的统治之

下时，控制该地的藏人显然就会与佛教有直接的接触，而在松赞干布的宫廷中，佛教只不过作为一种新鲜事而被保留下来。因此，苯教受到佛教的直接影响。通过这种影响，印度的羯磨和转世理论也引起了苯教的注意和兴趣，它吸收这些理论，但不知它们源于何方。当时，苯教仍处于萌芽阶段，它把三种主要成分掺合在一起，即：对国王神性及有关众神的崇拜、伊朗对世界形成的观念及印度深奥的羯磨和转世理论。

到了公元8世纪初期，苯教意识到它的统治已十分强大，足以与官方引入西藏的佛教分庭抗礼。赤松德赞是一个虔诚的佛教徒，而他的长妃蔡邦玛嘉是一个苯教徒。他的几个妻子中只有她为赤松德赞生下了儿子。他们之间的宗教差异日益加深，最后，她毒死了积极弘扬佛教的一个儿子。苯教传说还认为，她运用魔法杀死了她的丈夫。无论情况如何，赞普之死是一件神秘莫测之事。许多颇有影响的大臣都站在她的一边。其中一位叫恩兰·达扎路恭（NgansTs-ra klu-gong）。他因对赞普及国家尽职尽责而倍受赞扬。在大约公元760年，竖起了一块以他的名字命名的圆柱形石碑。它至今仍矗立在布达拉宫前面。然而，根据《巴协》的记载，恩兰·达扎路恭曾因反对佛教而被放逐到北部地区。在桑耶寺以苯教风格以同一名字建起了一座黑塔。我们只能说，这是同一个名字的两个人，或是说，《巴协》版本是后人伪造的，因为恩兰·达扎路恭不可能在遭到流放的同时又会因其尽职尽责而受到赞赏。宗教的争论往往掩饰了上层人士对政治权利的渴望。在赤松德赞未成年之时，一个贵族家庭的反对派别曾试图禁佛。

在桑耶寺修建之后，佛教获得了胜利，但这只是政治上的成功而不是纯宗教的胜利。但苯教继续进行着斗争。古老的信仰已深植于藏族精神之中。群众依然信奉苯教。据说，苯教受到了迫害，苯教祭司被从西藏中部地区驱逐出去。那些不愿离去的人同意接受佛教的修习方式。在一些祭司离去之时，为了使一些经书免于被毁，他们把它们分藏在许多地方，最受尊敬的苯教圣贤赞巴南喀是勉强接受佛教人中的一位。传说认为，他们正是以这种方式才使苯教免于彻底的毁灭。几乎在所有的苯教历史著作中和一些佛教著作、例如：《巴协》和《贤者喜宴》中都曾描述过公元8世纪官方组织的对苯教的迫害活动。尽管伯希和藏文写卷239表明两种信仰之间存在着冲突，但我们没有同时代的、有关这一事件的描述。此外，我们也没有独立的资料可查。我们只能借助比较后期的经文以澄清这个十分混淆的问题。

苯教历史学家认为，对苯教的迫害发生在牛年，即：在赤松德赞45岁之时。因此，我在翻译《格言库》（Legs-bshad-mdzod）时曾指出，在公元785年官方正式废除了苯教[33]。许多苯教徒可能逃往边境地区。众所周知，纳西族的苯教徒认为他们的祖先是因苯教遭受迫害而从西藏中部迁来的。在这个时期，宗教经文很可能也被埋藏起来。苯教和宁玛派在埋藏经书问题上的观点大相径庭。据说，莲花生及其弟子埋藏了大部分的经文，因为其信徒还没有充分的精神准备去理解它们，而苯教则认为，由于受到迫害，面临灭顶之灾，他们只得把经文藏起来而别无其他选择。无论哪种情况，在以后几个世纪里，两教都宣称发现了大量的经文，而它们都与公元8世纪埋藏经文的时期有关。

我们对公元785年到公元1017年这段时期的情况一无所知，但它对苯教、宁玛派的发展是至关重要的。1017年辛钦鲁噶（gShen-chen klu-dga′ 公元996年—1035年）重新发现了经文，自此，开始了所谓的“苯教后弘期”。他是苯教后期发展的重要人物之一，也是第一位宣称发现大量经文的人。这些伏藏形成苯教大藏经的核心。

由于有了他，苯教以一种有组织的古老宗教形式、或是佛教的另一种形式出现，但它并没有失去自己颇有特色的修习方式和教义。而佛教从一开始就处心积虑要在西藏根除它们。苯教对佛教采取了一种和解的态度。佛陀释迦牟尼是辛绕的金光明身，是指导万物众生避开六道轮回的六大天神之一。此时，苯教尽力接受西藏盛行的信仰和修习方式，而不管它们源于何方。在西藏，如果确有一种包容西藏所有教派的宗教，那就是苯教。因此，在总体意义上，它可以代表西藏喇嘛教。

辛钦鲁噶生于辛家族，该家族声称是辛绕米沃之子贡擦旺丹（Kong-tsha dbang-ldan）的直系后裔。这个家族在后藏地区。辛钦鲁噶在年轻时背部受了伤，变成了畸形，因此，他以“畸形的辛”闻名。由于他重新发现了经文，很快，信徒就聚集在他的周围，其中三人对以后四百年苯教的发展至关重要。祖钦南喀巨仲（Bru-chen Nam-mkha gyung-drung）是三个弟子中的一个。他生于祖（Bru）家族。他的祖先是从勃律迁居到西藏的。辛钦鲁噶命他对《佐辅》（mDzod-phug）[34]和《格乌巴》（Gab-pa）[35]进行研究。这两部经文都是辛钦鲁噶重新发现的。不久，这个弟子于1072年修建了叶茹彭萨卡寺（g′Yas-ru dben-sa-

kha），1386年，该寺毁于洪水。在此之前，它一直是修习苯教的重要场所之一。贤者叶摩塘巴（dByar-mo-thang-ba 生于1144年）和阿夏洛追坚赞（A-zha Blo-gros rgyul-mtshan 1198年—1263年）是该寺最有名望的住持。许多住持出身于祖家族，这一家族一直被认为是该寺的保护人。然而，当该寺被毁之时，这个家族已十分衰败了。19世纪，这个家族出了两个班禅喇嘛。在此之后，这一世系最终销声匿迹了。当二世班禅洛桑益西（Blo-bzang ye-shes 1663年—1737年）出生时，按照惯例，整个家族都要陪他前往扎什伦布寺，而无人留在家族所在地。当地民众十分担忧，这种作法会导致祖世系的消亡。为此，他们要求扎什伦布寺的权威人士能送还一名家族成员，以避免发生上述情况。19世纪，五世班禅喇嘛丹贝旺秋（bsTan-pa'i dbang-phyug 生于1854年）又出生在这个家族。当全族人与他一同前往扎什伦布寺之时，无人为保留这一家族的世系操心，因此，这个家系就突然完结了。它的家产和地产都划归为扎什伦布拉章（活佛官邸）。在这两位班禅喇嘛的自传中都有意掩饰了祖家族信奉的宗教。在热情赞颂这两位班禅喇嘛出身的高贵家族之时都认为没有必要公开提及其家族信奉的宗教，因为这种作法可能会有损于他们在格鲁派信徒心目中的神圣性。

辛钦鲁噶的另一个重要的弟子叫许易勒波（Zhu-yas legs-po）。导师指派他的任务是坚持修习大圆满教法。他出生在许家族，在流寓印度的藏人中还可以找到他的后代。他在公元11世纪修建了吉喀日香寺（sKyid-mkhar ri-zhing）。它成为学习大圆满哲学和修习的重要中心。另一个重要的弟子是巴敦贝却（sPan-ston dpal-mchog），他寻求

密宗教法，属于颇受尊重的巴家族。起初，他辟了一块静修地，后来该地发展成为密宗研究的中心[36]。除了这些弟子出身的祖、许和巴家族外，还有一个梅乌（rMe'u）家族，但这个家族的成员从未见过辛钦。11世纪，梅乌·阔巴贝钦（rMe'u mkhas-pa dpal-chen 生于1052年）创建了另一个哲学研究中心——桑日寺。这样，在后藏共有四个苯教中心。祖和梅乌家族修建的寺院主要与经院哲学有关，而其他两座寺院主要从事心部和禅定的研究。在这段时期，苯教学生惯于四处云游，不仅仅光顾他们自己的寺院，也在萨迦寺、那塘寺和桑浦寺这样的寺院中逗留。我们常在佛教学者的传记中看到一些故事，讲述他们在辩论场所遇到了苯教徒，并以富于哲理的论点驳倒他们。最突出的一个例子是布敦在桑浦寺学习时曾驳倒了几个苯教徒[37]。

这些较大的中心主要依靠北方游牧民供奉的供品维持生计。在西藏历史中，游牧民始终是苯教热情的信徒。他们为寺院提供生活必需品。为此目的，寺院派出游方僧往返运送这些贡品。贡品通常是一些畜牧产品。尔后，僧人用这些贡品来换取青稞或其他谷物以及牧民无法提供的生活必需品。

在这几百年中，苯教获得了十分平静的宗教生活。只要能避开佛教各派之间宗教和政治争论就能相安无事。然而，到了14世纪末期，上述的那些中心开始衰微下去。1386年祖家族的寺院遭到破坏，其后，在苯教历史上又开始了一个新时代。它是和嘉绒的苯教大师年梅喜饶坚赞（mNyam-med shes-rad rgyal-mtshan）（1356年—1415年）一起出现的。他于1405年修建了曼日寺（sMan-ri），1959年以前，它一直是苯教最重要的一个中心，尽管与苯教最初的发展相

比，这个中心十分普通。1834年，在后藏由达哇坚赞（Zla-ba rgyal-mtshan 生于1796年）修建了另一座寺院雍仲林（g・Yung-drung-gling），它是苯教最大的寺院之一，拥有200名僧人。另一座喀玛寺（mKhar-sma）是稍晚时在曼日寺附近修建的。在西藏中部地区共有三个重要的苯教中心。

与1017—1386年平静生活的初期相比，这后一阶段充满着艰辛困苦。在格鲁派神权政权执政之后，宗教活动受到了干涉。在五世达赖喇嘛统治时期，苯教和觉囊派不止一次受到迫害。几座苯教寺院，特别是在穹波（Khyung-po）的苯教寺院被改成了格鲁派寺院。在康区的白利地区发生了最为严重的事件。极为不幸的是，西藏的佛教统治者在该地动用了蒙古军队以征服他们宗教上的对手[38]。然而，不知出于什么原因，苯教逃脱了降临在觉囊派头上的命运。觉囊派信徒全部被从西藏中部赶了出去。在整个新神权统治时期，这种迫害在一地又一地持续着。嘉绒始终是苯教的大本营，多年以来，它成功地抵御了满族人的侵占。感到孤力无援的乾隆皇帝只得向其精神导师格鲁派的转世化身章嘉乳必多吉活佛（lCang-skya Rol-ba'i rdo-rje 1717—1786年）求援，请求他运用神力来对付不肯妥协的苯教徒。这位喇嘛不失时机地动用清朝军队消灭异教徒。大约在公元1775年，这支军队开始启程，其目的是要改变嘉绒人对苯教的宗教信仰，但未能得逞，于是，他们摧毁了最著名的苯教寺院雍仲拉定寺（g・Yung-drung lha-sding）。后来，在同一地点又修建了一座格鲁派寺院噶丹寺（dGa'-ldan）。这位皇帝还颁布了禁止苯教修习的命令[39]。

尽管出现了这些困难和令人沮丧的事件，但苯教徒依然继续坚持他们的传统。19世纪后期，在苯教大师夏尔扎扎喜）坚赞（Shar-rdza bkra-shis rgyal-mtsha 1858—1935年领导下，苯教，特别是大圆满哲学又从康区重新发展起来。夏尔扎扎喜坚赞是热麦运动[40]的創始人之一。他的大约18卷著作使苯教传统不是简单地继续、而是有所发展。这一发展与同期宁玛派的发展方式有相似之处。发展的动力很可能是来自宁玛派，因而在冈底斯山附近修建了一座新寺院穹垅欧喀寺（Khyung-lung dngul-mkhar）。这座寺院是1936年噶嘉穹朱晋美南喀多吉喇嘛（Ka-rgya khyung-sprul 'jigs-med nam-mkha'i rdo-rje 生于1897年）修建的。1950年，这位喇嘛在德里第一次刻制出夏尔扎扎喜坚赞选集的石印版。

四、苯教的教义

苯教大藏经主要有两种类型的著作：伏藏和口传经文。首先一点，伏藏并非苯教传统中所特有的。在宁玛派文献中也有内容丰富的伏藏。然而，苯藏和宁玛派对伏藏的偏爱及认为它们是真实可靠的说法在部分正统的教派中引起了争论。因为，在以前，萨迦班智达贡噶坚赞（Kun-dga' rgyul-mtshan 1182—1251年）就曾对伏藏的可靠性表示过怀疑。稍后，止贡贝增（'Bri-gung dpal-'dzin）直接指责宁玛派进行伪造。尽管如此，宁玛派学者们继续编纂《宁玛居本》（rNing-ma'i rgyud-'bum《宁玛十万续》）。但是，由于可靠性的问题，这部著作没有包括在佛教甘珠尔经

中。此外，宁玛派强有力地驳斥了对他们的指控。他们创造的辩论文学（rtsod-yig）是不容忽视的，在把伏藏视为伪造的大合唱中，不仅仅有藏族正统的佛教徒、而且还有为数众多的西方学者。而另一方面，苯教徒视正统佛教徒对伏藏的看法不屑一顾。从公元10世纪到近期，为数众多的伏藏师接连出现。

根据苯教的编年史，伏藏最早发现的日期是公元913年。辛钦鲁噶（996—1035年）发现了大量的经文，他的发现构成了苯教教义的主要部分。但苯教经文的整理工作始于公元1017年。到公元14世纪，在各地又挖掘出许多伏藏，于是，各地伏藏又有不同的称谓。这些称谓或与伏藏师的名字有关，或与经文发现地点有联系。本塞穹郭则（dpon-gsas khyung-rgod-rtsal 生于1175年）发现的伏藏以本塞玛命名；在桑耶甲德发现的伏藏称为甲德玛。更普通的名称则与方位有关。例如：中藏、南藏和北藏只是泛指经文的发现地。

以这种方式发现的经文不可能都是伪造的。事实上，许多苯教伏藏师都是平民百姓。苯教历史学家并不假称，这些伏藏师具有超凡的能力，因而能发现经文。据说，公元10世纪，三个四处飘泊的尼泊尔人偶然在桑耶寺中发现了苯教经文。他们对这些经文毫无兴趣，就用它们换取食物。在同一世纪，三位猎人挖地取石时也碰巧发现了苯教经文。公元12世纪，一个牧羊人走进了一个山洞，惊奇地发现洞中堆满了经书。同样，一些香客和旅行者也时常在一些古老的寺院、宝塔和佛像中发现一些经文。有几个伏藏师既属于苯教、也属于宁玛派，还有许多苯教伏藏师发现佛教经文的实例。在

这种情况下，他们只是把经文交给宁玛派伏藏师，而宁玛派伏藏师也如法炮制。例如R·A·石泰安和保罗·伯希和先生都是藏族人、并在西藏发现过一些文献的话，那么，他们无疑也都获得伏藏师的称号。然而，这种情况并不意味着所有的伏藏都是真实的，我只是确信有可能发现古代文献。另一方面，仅有几部未经修改的藏文著作可以确认是写于公元8世纪，这种确认也适用于藏传佛教的其他教派。我们可以提出一种假设，许多伏藏师发现了古代文献，不管是全文还是一部分，他们都是以它们为基础将原文重写或扩充。其中最好的一例就是《赛米》。据说是仲杰赞巴赛米（Drang-rie btsun-pa gser-mig）重新发现了这部重要经文，他使用的材料与敦煌写卷相似的版本十分相似[41]。

尽管宁玛派有几种类型的伏藏，但苯教仅此一种。为此，他们又加上了口传经文。这种独特的传统可以追溯到伏藏师杰米尼俄（Gyer-mi nyi-'od）。他生活在12世纪。口传经文的产生完全不同于伏藏。能够接受口传经文的人通常被看成与生活在几世纪以前的导师有着紧密精神联系的人。杰米尼俄声称是赞巴南喀的心传弟子。赞巴南喀显现在杰米尼俄的幻象中、并向他口授经文。杰米尼俄把所听经文记录成文。具有这种能力的原因是：生活的公元8世纪的这位导师在苯教遭受迫害之时将这些经文背了下来，也就是说，早在经文被毁之前就把它们背下来。而后，当这些经文可以重见天日之时，他就向他确认的心传弟子背颂这些经文。这种观念与宁玛派的心法宝库（dGongs-gter）多少有些相似。但方法与苯教不同。伏藏师们发现了一些可以作为他们著作依据的文献，而接受口传经文的人则从不承认曾发现伏藏这类

的经文。不过，对于他们来说，没有任何依据而编写出这样庞大的卷册是不可能的。仔细看一下《光荣经》的内容，就可以使这个谜一样的问题昭然若揭。我们已经谈到过《光荣经》这部著作，并把它视为介绍辛饶生平最长的一个版本。它属于口传范畴。记录这部著作的人是穹波洛丹宁布(Khyung-po Blo-ldan snying-po 生于公元1360年）。尽管第一位记录这部著作的杰米尼俄在他之前，但在许多方面他都是口传经文发展的一位关键人物。数量繁多的卷册扩充了现存的著作。此外，还有另一类型的口传方式。我把它称为名符其实的口传。《兴荣经》属于第一种类型，因为它大体上是《赛米》版本的扩充。《象雄口传秘诀》属于第二种类型，它是真正口传的，因为它列出了一份长长的历史人物的名单，通过他们的口传使教义得到传承。当我们研究大圆满哲学时[42]将对此进行论述。

到15世纪初期，苯教已发表了大量的伏藏和口传秘诀的教义。《大藏经》成文的确切日期尚无人知晓，但据认为是在公元1450年以前[43]。尽管还存有其他重要作家的著作，人们一直对伏藏的口传秘诀给予特别的关注。这意味着经典收集的范围仅相当于当时苯教著作总数的三分之二。与佛教徒一样，他们也是有选择地收集《大藏经》。

在麦敦喜绕俄色（Me-ston shes-rab 'od-zer 公元1058—1132年）的著作中，我们已经发现了对教诫，即：以辛绕的话和训诫为据之著作的讨论。我们已经提到辛钦鲁噶的发现，这一发现本身足以构成经文的主要部分。如果说在以前已编纂了这样一部文集那也不足为奇，因为自公元8世纪以来，在西藏，对翻译过来的宗教著作进行收集的活动一直

屡见不鲜。例如，公元815年以前，就存在着三种不同的佛教著作的目录。顿迦目录[44]至今仍然是可用的。用“训诫”一词表示辛绕的话是模仿佛教的惯用语，而把辛绕以外其他导师的著作称为“经集”（bka'-brten）却又不同于佛教“典籍”（bsTan-bcos）一词。

13世纪初期，在那塘寺由菊丹日惹（bCom-ldan rig-ral）发起系统收集佛教甘珠尔和丹珠尔经的工作，但苯教大藏经的系统收集和编纂工作却是在18世纪中期在嘉绒地区开始的。著名的苯教学者根扎卓巴（Kun-grol grags-pa 生于公元1700年）编制了苯教大藏经的目录。他是喀丹（bka'-brten）土司王南喀热丹（Nam-mkha'-rab-brtan）的导师。这位土司王开始制作木制经版，但到18世纪末期，许多经版毁于大火。然而，到了19世纪50年代，甘珠尔经木制经版的刻制工作已经完成。根据拉丹经版又复制出石刻经版，这些石刻经版又流传到安多、西藏中部和曼日、雍仲林等地的寺院中，但它们似乎没有流传到西藏以外的地区。据说，至少在霍尔和穹波地区的28座苯教寺院中都存有大藏经手稿。在此，没有必要浏览冗长的寺院名单。我们对两位西方旅行者的报导深感满意。1922年，美国学者J·F·洛克（Rock）先生在西藏最东南部的措索地区（Tso-so）的一座寺院里见到了一套苯教大藏经手稿。1928年苏联藏学家G·罗列赫（Roerich）在西藏东北部的沙如贡寺院（Sharug-or）偶然发现了另一套苯教大藏经手稿。他进一步报告说，在这座寺院里存有苯教甘珠尔经140卷、丹珠尔经160卷[45]。

尽管在西藏以外地区我们没有见过根扎卓巴编纂的苯教大藏经目录，但毫无疑问，确实存有几份目录。1959年藏人

流寓到印度，苯教僧人学者桑杰丹增(Sangs-rgyas bstan-'dzin) 背来一份非常详尽的苯教大藏经目录。1965年，这份目录刊载于罗开什·钱达拉(LoResh Chanclra)主编的《西藏丛书》第37卷中。这份目录是由曼日寺著名的第22任大住持尼玛丹增(Nyi-m a bstan-'dzin 生于公元1813年）编纂的，其确切日期尚未确定。但无论怎样，它都不可能早于1836年。挪威的印度学藏学家珀·克瓦尔内博士最近对这份目录进行了详尽的研究，并在《印度—伊朗杂志》[46]上公布了他的研究成果。这份极为有用的研究成果对未来苯教的研究是必不可少的。根据这份目录，经论共有113卷，经典有293卷。

现在让我们把注意力转向大藏经结构问题上。我们已经谈过苯教的分类法，把辛绕的教义分为四门一库五种。据说，在《朵堆》一书中，辛绕令其弟子把他的话分为四部分。尼玛丹增的目录是严格按照这一教法分类的。

(1) 经论，1—46卷，包括的经文主要涉及寺院戒律、宇宙起源学、圣徒传记文学和祈祷文。

(2) 全集，47—66卷，主要包括苯教的波罗蜜多心经。

(3) 密教经典，67—107卷，主要包括苯教的密宗教义。

(4) 库，108—117卷，包括苯教的大圆满哲学。

全集的划分完全借用了佛教的般若波罗蜜多心经，而经论和密宗经典的划分则分别符合佛教的显密两宗。可以预想到，库和阿毗多磨藏(Abhidharmaskosa)没有什么联系，但和宁玛派大圆满有着某种密切联系。

大藏经的经集共有293卷，涉及宗教仪轨、记述文及各种评述和与艺术逻辑学、医学和诗歌有关的著作。

五、世界的起源

根据苯教的说法，世界最初产生于几个卵，但描述不一，象经文一样变化多端，甚至在同一部著作中，不同章节的描述也各有所异。这会使那些想找出一种共认的模式或希望能提出苯教宇宙理论完整论述的人大失所望。卵的数目有时是两个，有时又可能是5个，甚至是9个。卵的孵化过程及从中产生之生物的数量也因版本不同而各有所异。苯教仪式通常是以叙述世界起源及神魔的产生作为开始。即使在同一篇描写神和恶魔的经文中，叙述的内容也几乎每次不同。然而，我们可以以《什巴卓浦》(Srid-pa'i mdzod-phug)[47]为据，从这些散乱的形形色色的描述中勾画出一个基本轮廓。大体上它是一部关于宇宙起源的著作，但也包含我们称之为玄学的内容。该书共有17章，前6章是关于世界起源，其余9章则专门就玄学进行论述。

这部经文被看成是"噶"(bKa'),即：辛绕的训诫，因此划归苯教大藏经。据说，这部经文是由杰玛拉雍仲曲米杰曲扎尼(Bye-ma-lag•yung-drung Chu-mig-brgyad-cu rtsa-gnyis)的象雄大师东迥图钦(sTong-ryung mthu-chen)和藏族苯教徒夏日伍钦(Sha-ri dbu-chen)从象雄语译成藏语的。杰玛拉雍仲曲米杰曲扎尼被确认在象雄和吐蕃的交界处。不管这部经文起源于何方，它都是双语的诗形体。包括在辛钦鲁噶1017年发现的伏藏中。我们前面的演讲中曾谈及这个人物[48]。据说，有许多关于这部经文的注释，其中《一切苯教真实门库要义注释神匙》(bDen-pa bo-gyi mdzod-

sge sgra-'grel 'phrul-gyi lde-mig）尤为重要。据认为它是由赞巴南喀（Dran-pa nam-mkha'公元8世纪）所著，但是由玛敦觉坚木在公元12世纪后期重新发现的。这两部经文由丹增南喀（Tenzin Namdak）于1966年在印度汇集成册，书名为《卓浦》（'mdzod-phug 基本的诗文和注释）。这里，我根据注释（205页）概述世界起源这一章节：

“很早很早以前，南喀东单却松王拥有5种本原物质。赤杰曲巴（Khri-rgyul khug-pa）法师从他那里把它们收集起来，放入自己的体内，然后轻声默念：“哈”，由此产生了风。当风以光轮的形式飞快旋转之时就产生了火。风吹得愈猛，火烧得愈旺。热火和冷风产生了露珠。在露珠上出现了微粒。这些微粒被风搅起，在天上飞来飞去，堆积成山。世界就是这样由赤杰曲巴法师创造出来的。（他的别名叫恩卓杰波 mNgon-rdzogs rgyal-po）。从5种本原物质中又产生出一个光卵和一个黑卵。光卵呈立方形，大如牦牛；黑卵呈锥形，大如公牛。法师用一个光轮敲击光卵，轮卵的碰撞产生出光，散布在天空，形成了托塞神（'Thor-gsas 散射神）；光线下射产生了达塞神（mDa'-gsas 箭神）。什巴桑波奔赤（Srid-pa sangs-po 'bum-khri）从卵心中出现，他是个白人，长着青绿色的头发。他是现实世界之王。格巴梅本那波（bskal-pa med-'bum nag nag-po 他是赤杰曲巴法师的对手）让黑卵在黑色王国里爆炸，黑光升腾，产生了愚昧和迷惘；黑光下射，产生了迟钝和疯狂。从黑卵中心跳出一个满身黑光的人，叫门巴塞敦那波（Mun-pa zer-ldan nag-pa），是虚幻世界之王。他们分别是神和恶魔的

法师。

露珠和雨也从这5种本原物质中产生，形成了海洋。当风吹海面时，一个篷状形气泡跳到蓝色光卵的表面。当它破碎之后，出现了一个青蓝色的女人。桑波奔赤给她取名为曲坚木杰谟（Chu-lcam rgyal-mo）。他们没有点头，也没有触鼻就结合了，生下了野兽、畜类和鸟类。他们低下头，互触鼻子结合了，生下了9个兄弟9个姐妹。”

我们在这里没有必要浏览这些兄弟姐妹的名字。我们应考虑到他们在形成世界最初结构及其对周围环境所起的重要作用。桑波奔赤法师为每个孩子安排了一个独特的角色。9兄弟分身而出的9个女伴作为他们的妻子，而9个姐妹也分身出9个男子作为她们的丈夫。9兄弟中的前3位比其他几个兄弟更为重要。他们通常被称为掌教三尊（Phyva-srid-skos-g-sum）。什杰章噶（Dris-rje 'brang-dkar）的任务是确保世界的延续。他有9个儿子，称为天界九神；9位女儿，称为天界九女神，天界九神被看作是穆（dMu）部落最早的祖先。这九位神也称为天界九梵神（gNam-gyi then-dru）。辛绕被视为这个部落的后裔。贡杰章喀（sKos-rje drang-dk-ar）受命对人类和万物的作用及他们的对立物进行安排。例如：药物用于治疗疾病，但恶魔是与人对立的。贡杰章喀有8个儿子，被称为地界八神；8个女儿，被称为地界八女神。恰杰仁喀（Phyva-rje ring-dkar 别名恰杰吉增 Phy-va-rje skye-'dzin）是万物生命的主宰。他有4儿4女8个孩子。二儿子叫恰杰雅拉达周（Phyva-rje yad-bla bdal-drug），是藏王的祖先。桑波奔赤的第4个儿子年如南喀（gNyan-rum gnam-dkar）是山神最早的祖先。其余的

兄弟是各种生物的祖先。这些兄弟被称为世界九男神 (Srid-pa pho-dgu)。九姐妹被称为世界九女神。大姐南吉贡杰 (gNyam-phyi gung-rgyal) 在苯教众神中地位最为显著。我们在以后的演讲中[49]还会再提到她。二姐南曼噶谟 (gNam-sman dkar-mo) 也是一位非常有趣的人物。她成为密宗教义的苯教保护神。作为格萨尔王的姑母，她在《格萨尔王传》中扮演了一个十分重要的角色。三姐米堪玛谟 (Mi-mkhan ma-mo) 及其丈夫贡巴东居 (rDzi-ba dung-phyur) 使得人类得以产生。这对夫妇共有8名后代，他们是人类最早的祖先。五姐谢萨那玛 (Shed-za na-ma) 是生命女神，她有12个后代。从中我们可以找到父神颇拉米孜(pho-lha mi-rdzi)、母神玛拉布孜 (Ma-lha bu-rdzi)、舅神尚拉郑钦 (Zhan-lha drin-chen)、宅神扎拉达玛 (s-Gra-bla dar-ma)[50]。加上生命神索拉年钦 (Srog-lha nyams-chen) 被称为护法五尊。索拉是七姐的儿子。每个人天生就有这些神灵附在身上。索拉在头顶；颇拉米孜在右臂；玛拉布孜在左臂；扎拉在前额；尚拉在脑后。七姐恰则杰谟 (Phyva-tshe rgyal-mo 财源天女) 是马神、牦牛神、羊神、山羊神和门神之母，也是母牛女神和灶火神之母。

与兄弟们一样，姐妹们也各负有其父委派的特殊使命。这对夫妇及其18个子女形成一群苯教众神的祖先。苯教及并非源于印度的西藏喇嘛教中的大部分神灵都可以追溯到这个世系。

恶魔门巴塞敦从自己的影子里衍生出顿量那谟 (sTong-zhams nag-mo)。因为她是在没有月亮的半夜降生的，所

以被称为黑暗天女。他们结合在一起，生下了8兄弟8姐妹。他们被称为哈辛（lHa-srin），哈辛在这里应理解哈玛辛（lHa-ma-srin）即：非天，并非完全的神，也非完全的恶魔。8兄弟和8姐妹也各有他（她）们的异性作为丈夫或妻子。这16对夫妇又生出许多恶魔，它们代表着苯教的恶魔世界。

下面的图表说明了最初的家族起源：

南喀东丹却松杰

（天空）

赤杰曲巴	梅本那波
（光明）	（黑暗）
立方形的光卵	锥形的黑卵
什巴桑波奔赤	门巴塞教那波
（现实世界之王）	（虚幻世界之王）
曲坚木杰谟	顿显那谟

9兄弟	9姐妹（神）	8兄弟	8姐妹（恶魔）	
产生9位妻子	9位丈夫	产生	8位妻子	8位丈夫
（18对夫妇）			（16对夫妇）	

把卵做为神和恶魔最初起源于西藏苯教的一种相当独特的观念。我们在佛教宇宙论中没能发现这种观念。祆教对苯教二元论世界结构的影响是显而易见的，对卵的看法似乎起源不同。在佛教中，麦芝达[51]被视为包括恶魔在内的整个世界的创世主。但是，后来的苯教中也有不同派系的发展。一些派别认为，最早的本源是光阴，而其他教派则认为太空创造出麦芝达和恶魔在内的神灵。在苯教的理论中，光阴是不存

在的。但太空在世界形成过程中至关重要。他的化身是南喀东丹却松杰，是无形钝态的。在后来的苯教传说中，他被程式化为法身，相当于佛教的法身〔52〕。赤杰曲巴，也叫恩卓森波，是透明的。和辛拉俄喀一样是可见的、活跃的，因此，他被说成是报身（受用身），是最早的行动者。他本人也受到一种强烈愿望的支配。因为，他意识到10万年不显身的黑人梅本那波企图创造一个充满苦难的世界，于是，他迅速采取行动，从南喀东丹却松那里收集了5种本原物质。他用这些物质创造了世界，但没有创造出生出桑波奔赤的"人类"。赤杰曲巴和桑波奔赤这两个人物及辛绕米沃是万物生灵的导师。这样，就形成我们已提到的苯教三尊〔53〕。当我们说是赤杰曲巴创造世界之时，并非意味他也是创造了基督教和伊斯兰教的造物主。造物主是无须任何东西就可以创造世界的。万能的观念并不存在于苯教传说中。这不是神话的创造而是神祇的繁衍。例如：桑波奔赤的每个儿子都能衍生出一位女伴。女神的出现仅仅是他们愿望的结果，藏文动词"举巴"（,sprul-ba）在佛教经文中常常被译作"化身"或"幻化"。这里的"举巴"一词有"引起"、"出现"之意。

苯教传说中共有四重天，以四大住所（gNas-rigs chen po bzhi）著称。第一层什巴贡桑（Srid-pa gung-sangs）是众神聚集在一起商讨哪位神降临尘世为导师和统治者的地方。第二层什巴叶桑，是什巴桑波奔赤的住所。第三层巴拉俄塞（Bar-lha-'od-gsal）是众神下凡或从尘世归来时净身之处。第四层是最高天界，叫作官一赞一恰（MGon-btsun-phyva）〔54〕，是赤杰曲巴天国。在这个天国里有一座城市

叫作那尔玛勒细（sNar-ma gle gs-bzhi），是恰杰仁喀神（别名phyva-rje sgam-po恰杰噶波）统治的地方。众神在此地接受训诫，学习什巴东孜的苯教——对一千个世界的预测。我们前面演讲中提到的3个男孩就是在此地学习苯教的。据说，藏王的最早祖先恰杰雅拉达周(Byang-phyogs mun zer-ldan-gyi-khams）就居住在这座城市里。

恶魔梅本那波住在天国北部一个叫作北方黑暗界的地方。四重天和恶魔居住在北方再次反映出波斯的宗教观念。在《格萨尔王传》中同样反映出这一观念。即使赤杰曲巴相当于麦芝达；但要想弄清苯教的其他众神，例如：桑波奔赤相当于袄教中的哪位神灵是十分困难的。宗教本身已经经历了巨大的变化。神和恶魔的数量及作用与苯教中它们的作用完全不同。我不敢妄称对古代波斯教的了解十分透彻，从而使我能进行比较研究，但可以肯定，苯教受到伊朗二元论的影响。光明与黑暗、白与黑、善与恶、神与恶魔、现实世界和虚幻世界、创造和毁灭等二重性构成了苯教教义的基本内容之一。苯教为其他教派和自身的利益举行的宗教仪式或典礼都是从二重性这一角度出发的。神应该战胜恶魔，善应该战胜恶。

人的地位相当不稳定，尽管人类与神灵之间有着天然的联系，人却既不能冒犯神，也不能冒犯恶魔。但如果恶魔伤害人，人可以求助于神灵，无论付出怎样的代价，神都必需战胜其对手。由于人降生于神，因此，人自然而然要向神寻求保护。但同样，由于人与神之间有着天然的联系，因此，在不代表敌对力量时，神与恶魔之间并没有截然的区别。人天生就具有这两种力量，并为它们所争夺。这两种力量就叫

作俱生的神与魔。人受这两种力量的支配，他的行动与其说是受外力的支配，不如说是受内力和以前行为的支配。当佛教成为支配一切的信仰时，神和恶魔自生的观念渐渐地和羯磨思想融合在一起。后来，这种观念与大圆满哲学的俱生的明与无明联系在一起了。

苯教对这些影响的认识由来已久，可能当时象雄仍是一个独立的邦国。尽管《卓浦》中的佛教教义优于苯教的信仰，但世界宇宙起源的双语古体著作无疑十分古老，是一部典型的苯佛合一的著作。

六、苯教的众神

苯教神殿聚集着为数众多的神灵，它们可能分别起源于象雄、印度、汉地，还有一些起源于波斯和西藏本土。然而，还没有进行过分门别类的、有组织的收编整理工作，但苯教徒的确对相对来讲为数不多的神灵进行过整理收集工作。在谈及一些重要神灵的历史之前，我先简要地介绍一下各组神灵及他们的表现形式。

在特殊的宗教仪式上使用许多组类型不同的神灵。同时也有苯教圣贤生平的圣徒绘画。通常以唐卡的形式出现。另一种绘画形式是画在扎嘎里(Tsa-ka-li)的袖珍画上。在宗教仪式上通常使用几组特殊的神像。我见过的最大的一套木版画是描述辛绕生平的，共有60幅，是嘉绒晁居(Khro-bcu)刻制的。在此地还保存着十二仪轨神像的木版画。苯教众神中最常见的神是四位主要的善逝—四大主神。“善逝”当然是佛教的一种称谓。这四位神常出现在唐卡和壁画中，几乎

在每座寺院中都可以看到一套这样的唐卡。苯教地区到处可见苯教独特的神像、唐卡和壁画。在西藏各地可以见到各种派别的宗教艺术品。

在研究苯教众神的起源及其作用时，掌握其世系结构是十分重要的。因为，除一、二位神灵外，其他的神灵都和这一世系有关。这就是《卓浦》中例举的众神的最早世系。为了说明这一点，我们以四大主神及其他较为重要的神灵为例：

1）萨豆艾桑（Sa-trig er-sangs）

2）辛拉俄噶　（gShen-lha'ob-dkar）

3）桑波奔赤（Sangs-po-'bum-khri）

4）辛绕米沃　（gShen-rad mi-bo）

后三位神组成了苯教三尊。我们在前面的讲座中已提及这一点〔55〕。在神话创作中，辛拉俄噶和赤杰曲巴一样都是原始神，而桑波奔赤则是众神和其他生灵最早的法师。然而，在三尊神中，辛拉是导师，桑波是辛绕的同伴，而辛绕本人则是尘世的导师和救世者。四位神灵中的第一位神萨豆艾桑是曲坚木杰谟的另一个名字，是万物最早的母亲。作为四神之一，和佛教中摩耶夫人被视为佛陀之母一样，她被视为众神的佛母。曲坚木杰谟很自然地充任了这一角色。据说，萨豆艾桑是象雄语名字，其意为辛绕强玛(Shes-rab byams-ma)，即，可敬的智慧之母。人们认为，强玛是苯教徒效仿强巴一词而创造出来的〔56〕。事实可能如此，如果“强巴”一词在藏语中已经存在的话，那么，在苯教中逐渐使用“强玛”来称呼她之前，这个词可能已是十分流行的用法。这四位主要的善逝被称为安祥天使，他们是《赛米》一书中提到的四位

主神〔57〕。

那些令人畏惧的神灵中有5位主神，以塞喀却额（gSas-mkhar mchog-lnga塞城五尊神）著称，前3位神是：

1）贝塞恩巴（dBal-gsas rngam-pa）

2）拉郭托巴（lHa-rgod-thog-pa）

2）卓却卡迥（gTso-mchog mkha'-'gying）

他们以苯教神殿中的三位一体的密宗神著称。第一和第三位神仅在外貌上与第二位神有所区别。拉部托巴是九姐妹中大姐南希贡杰的丈夫。她也是另外两个神的妻子，但据情况而变更用名。有关这些神灵的注释性文献为数众多，但最值得注意的是《晁波居周》（Khro-bo rgyud-drug）和《贝塞定穆王则居》（dBal-gsas ting-mur g•yu-rtse'i rgyud）这两部经文〔58〕。它们最近已在印度出版。尽管这些神灵与佛教神殿的众神在形象上有相似之处，但它们绝非起源于印度，而可以追溯到最早的苯教世系。关于这些神灵的注释性或礼拜仪式经文似乎只能追溯到公元10世纪以后。

塞城的第四位神是格措（Ge-khod）。最初，他是居住在冈底斯山的山神，因而他起源于象雄。他的名前常冠有"古拉"（sKu-bla生命神）一词，"古拉"也是其他山神的总称。根据神话的说法，他是以令人生畏的牦牛形象从天上降生在冈底斯山，尔后又消失在群山之中〔59〕。这位神逐渐上升到本尊（yi-dam）的地位，成为苯教神殿的护法神。自那时起，他一直是一位令人畏惧的神灵。在密宗的双身像中，他多头多臂，搂抱着他的妻子。他还有另一个古怪的名字格措顿都桑哇周钦(Ge-khod bdud-'dul gsang-ba drag-chen）。格措是降服众恶魔的神，是密宗中的大威

德。由于他有三百六十个变身，因此，杜齐教授认为格措与星宿神有着某些联系〔60〕。格措还和《象雄居措》（Zhang zhung ju-thig）中的占卜神有关。《象雄居措》中的36条线上的360个结代表着360位神。5篇经文以《格科降魔五部密咒》（bDud-'dul ge-khod-kyi rgyus-lnga）著称〔61〕。但令人遗憾的是，到目前为止，我们还没有得到在西藏以外地区是否存有这些经文的报道。

塞城中的第五位神是金刚橛（Phur-pa）。不仅仅苯教，宁玛派和萨迦派也尊崇这位神。它可能是起源于印度的神。公元11世纪以来，起源问题在西藏始终是佛教徒争论的问题。金刚橛源于印度的可靠性是争论的焦点。根据宁玛派的传说，是莲花生大师把这种崇拜传入西藏的。天喇嘛译师颇章·喜瓦沃在公元1032年颁布的法令中首先反对这一论断。根据他的观点，这种崇拜纯粹是藏人发起的，因此，它不可能与印度起源的神有同样的影响价值，其他评论家都随声附合着他的观点。萨迦班智达在后藏象斯辛（Shangs-sreg-shing）偶然发现了一部《金刚橛尖密咒部》（rDo-rje-phur-pa rtsa-ba'i rgyud-kyi dum-bu）〔62〕的梵文文献，并把它翻译成文，这样一来，金刚橛的评论家们都沉默不语了。即使这篇经文确实存于印度，它也是从未传入西藏的大部密宗教义的一部分。到19世纪，贡楚云丹加措（Kong-sprul Yon-tan rgya-mesho公元1813—1899年）就这篇密教经文写了一篇评论。这是到目前为止我们所知的唯一评论〔63〕。宁玛派善辩的作家索朵巴·洛追坚赞（Sog-zlog-pa Blo-gros rgyal mtshan别名南喀觉巴Nam-mkhar spyod-pa 公元1552—1624年）所著的金刚橛史书被称为《吉祥

金刚橛史，奇异大海波涛》(dPal rdo-rje phur-pa'i lo-rgyus ngo-mtshar rgya-mtsho' irba-rlabs) [64]。另有一部《金刚传法》(Phur-pargyud-lugs)简史是由晋美林巴('Jigs-med gling-pa 公元1729—1798年)所著，题为《奇异教法史》(Chos-'byung ngo-mtshar snang-byed) [65]。

对金刚橛崇拜的许多教法根据佛教的不同传法已有所发展。例如：国王传法、王后传法等。萨迦派所遵循的传法叫金刚橛昆氏传法或萨迦派金刚橛法 (Sa-skya'i yang-phur)，这一传法的主神是金刚童子 (rDo-rje gzhon-nu) [66]，它与金刚橛的形式不同，是多头多臂人身。一双主手持着一个金刚橛。金刚橛的一般式样是上部有人头和手臂，下部呈三棱形的短箭。最初，它被视为在印度使用的一种密宗法器，尔后，逐渐进入密集金刚[67]及金刚鬘[68]这样的佛教密宗教义中。在这些密宗教义中，金刚橛仍旧是主要法器。它是用木头、铁甚至人骨等各种材料制成。然而，究竟从何时起这种法器变成了神是一个十分有趣的问题。颇章·喜瓦沃批评了《金刚橛娘堆钦波传法》这类的密宗教义。在这部密宗经文中，法器金刚橛被视为一位神，因此，很显然，对金刚橛的崇拜可以追溯到公元11世纪以前。

宁玛派的传说认为，对金刚力士 (Phur-pa) 的崇拜是由莲花生大师传入尼泊尔，尔后又传入西藏的。伯希和藏文写卷第44号证实了这种说法。在这份文献中，金刚童子手握金刚橛法器，但金刚橛也被描述成各种神灵的居住地坛城。在宁玛派和萨迦派的某些传法中，金刚童子成为主神，而在其他一些宁玛派和苯教的传法中，金刚橛法器本身已经

成了主神金刚橛。法器金刚橛和金刚力士这两个词是有区别的。但由于这两个词被随意使用，造成了混淆，其结果，在后来的经文中已无法看出它们的区别了。

苯教的金刚界在神话里得到这样的证实：从前有一个国王，他有一对孪生子，一个是好孩子，叫达拉麦拔（sTag-la me-'bar），另一个是坏孩子，叫达夏噶哇（Dha-sha ghri-ba）。达夏总和自己的父母作对，因此，达拉麦拔只得站在父母一边反对自己的兄弟。但达夏势力十分强大，达拉感到束手无策。正值此时，佛母强玛出现在他的面前，告诉他必须乞求金刚力士，否则他永远无法降伏他的兄弟。祈祷的结果使达拉降伏了他的兄弟。这个故事似乎与罗摩〔69〕有关。尽管达夏噶哇无疑是达萨腊塔（Dasagriva）的音译，但把达拉麦拔与罗摩衍那确认为一人的理由并不充分。无论情况如何，苯教所创造的金刚神世界的注释性文献和祈祷经文在数量上并不少于宁玛派。对金刚力士的祈祷经文的中心内容是使自己能降伏对手。

佛教的这种神秘仪式传入苯教传统的时间可以追溯到公元11世纪。当时，苯教伏藏师库察达沃（Khu-tsha zla-'od 生于公元1024年）也是宁玛派的伏藏师，他声称在不丹的巴若（Paro）〔70〕重新发现了《金刚九密》。有时，苯教徒给人们的印象是他们醉心于神秘的仪式。根据对两派的了解，公正地说，他们不如其佛教伙伴更专注于这类修习方式。很显然，金刚橛神秘仪式全盘借用佛教仪式完全证实了这一点。

除了本尊神外，还有许多宗教保护神，它们被称为"噶迥"(bKa'-skyong 训戒的保护者)。大多数的苯教徒都信奉

玛（Ma）、都（bDud）、赞（btsan）三位神。玛代表着玛却什巴杰谟(Ma-mchog srid-pa'i rgyal-mo)——尊贵的佛母，世界之后。根据苯教传说，她和曲坚木杰谟（Chu lcam rgyal-mo）一样都是护法神，同时，她也叫班登拉姆（dPal-ldan lha-mo）。她相当于印度女神难近母（Durgadevi）。在尚未进行详细的对比研究之前，我们不能对这位女神作出轻率的结论，然而，辛绕鲁噶（公元996—1035年）是第一个把女神作为宗教保护神进行崇拜的作法传入苯教传统中的。

“都”代表着穆都坚巴察果（dMu-bdud 'byams pa khrag-mgo）。这个人物非常含混不清。他是个恶魔，因此，应划属那个古老的世系。但很难确认他是那个世系中哪一个恶魔。祈祷经文含糊地说明他来自米雅（Mi-nyag）的那巴东国（Nag-pa-ldong）。这位护法神的起源目前尚无法确认。祈祷经文注明的日期是公元12世纪。

“赞”代表着赞杰杨尼艾(bTsan-rgyal yang ni ver)。通常指岩妖。有关它的传说扑朔迷离。在传说中，他与李域有关。但我们无法肯定这个李域是否与和阗有关〔71〕。祈祷经文可以追溯到公元12世纪。

在“噶迥”中最近的一位是扎巴僧格（Grags-pa seng ge）。或许，有关这位护法神的有趣历史值得进行深入研究。噶玛噶举派红帽系第十世活佛曲扎坚赞（Chos-grags rgya-mtshan公元1742—1792年）因卷入了1792年廓尔喀对西藏的入侵与西藏政府发生了冲突。为此，政府将其财产及驻锡地羊八井一起充公。（羊八井在黑帽系活动地点粗朴以北几里远）。政府拒不承认红帽系转世制度，致使这一转世制

度被废除了。据说，曲扎坚赞圆寂之后，他的灵魂成为西藏邪恶精灵的总代表。为此，曼日寺大住持辛绕贡杰（Shes-rab dgongs-rgyal公元1784—1835年）把他与其他精灵召回，并他起誓成为曼日寺苯教的护法神。大住持专门撰写了祈祷经文，对这位护法神大加赞颂，让人追忆起辛琼果沃（gShen-chung go-bo）的故事，使他自己和这位苯教护法神之间建起某种必然联系。辛琼果沃是恶魔恰巴拉仁之子，也是辛绕之妻所生。她没能辨认出伪装成辛绕模样的恶魔。尽管辛琼果沃是恶魔之子，但他是由辛绕的一个弟子雍仲祖辛嘉哇（gYung drung gtshug-gshen rgyal-ba）抚养。尔后，他成为一位博学多才之人。后来，他夺去了红帽系前九位活佛的性命。当他欲夺第十世活佛之命时，他以前的导师、辛绕的弟子成了曼日寺的大住持。他轻而易举地降伏了这个精灵，使他成为护法神。他把这位护法神称为扎巴僧格，是红帽系第一位转世化身（公元1283—1349年）的名字。因此，这位护法神以佛教僧人的形象出现，手持着一面旗和一块如意宝，端坐在一匹马上。

把著名人士的灵魂神圣化，使之成为宗教护法神是西藏常见的现象，并非是曼日寺大住持首创。在大住持降生之前，就已有把扎巴坚赞（Grags-pa-rgyal-mtshan）的灵魂变成格鲁派宗教护法神大力金刚（rDo-rje shugs-ldan）的作法。扎巴坚赞是第三世班禅索南扎巴的转世化身（bSod-nams grags-pa 公元1478—1554年），是格鲁派中最具权威的人物之一。这一世系的驻锡地在哲蚌寺（'Bras-spun-gs），以仁康贡玛（gZims-khang gong-ma上密院）著称，而哲蚌寺大住持，即未来的达赖喇嘛的转世世系的驻锡地在

仁康倭玛（gZims-khang 'og-ma下密院）。当哲蚌寺大住持第四世达赖喇嘛云丹嘉措（Yon-tan rgya-mtsho 公元1589—1617年）圆寂时，有两个男孩被提名为他的转世灵童。一个叫扎巴坚赞（Grags-pa rgyal-mt shan），而另一个实际上成了五世达赖喇嘛。然而，有许多反对派，有些派别认为扎巴坚赞应是真正的转世化身。这种纷争长期以来悬而未决。扎巴坚赞最终以第三世班禅喇嘛索南扎巴的转世化身出现。许多藏人和蒙古人认为他是达赖喇嘛真正的转世化身，对他们来说，他还是大学者和四世达赖喇嘛的化身。这种说法对于五世达赖喇嘛的地位构成了相当严重的威胁。但他最终成功地把对手排挤出自己的寺院和宗教派系。然而，关于扎巴坚赞圆寂的情况没有详细的记载。有一个故事可以进一步说明他圆寂时的场景。早在他降生之前，他曾起誓要成为宗喀巴教义的保护神，为此，他必须死去以成为格鲁派寺院的大力金刚。象苯教的护法神扎巴僧格一样，这位护法神也以佛教僧人的形象出现[72]。

1956—1959年，在哲蚌寺逗留期间，我曾注意到对护法神的崇拜在洛塞林扎仓（Blo-gsal-gling）尤为盛行，但不再使用仁康贡玛和仁康倭玛这样的称呼。仁康倭玛被称作甘丹颇章，这是五世达赖喇嘛执掌全藏大权时为其命的名。而仁康贡玛这一称呼与其主人一道在公元17世纪就销声匿迹了。

七、苯教的仪式

苯教的宗教仪式数量、种类繁多。除了在敦煌文献中发

现过一些葬礼仪式外，到目前为止，对这一领域还没有进行深入的探索研究。然而，仪式对理解古代人类思维活动方式是至关重要的。

所有的仪式都集中在《九乘》（theg-pa）的前四乘里：

1.恰辛乘（phyva-gshen theg-pa　占卜星乘）

2.朗辛乘（sNang-gshen-theg-pa　现象星乘）

3.什辛乘（Srid-gshen theg-pa　世间星乘）

4.楚辛乘（'phrul-gshen theg-pa幻化星乘）

第一乘又分为四个部分：

1.占星（mo）

2.星相（rtsis）

3.仪礼（gto）

4.诊断（dpyad）

这里主要涉及的是仪礼，通常包括：仪式后的叙述文。叙述文是对世界初期发生的某一事件的神话描述。叙述的目的是为了再次烘托故事的气氛。在叙述过程中，祭司宣称他是其祖先的后代，因此，他具有同样的召神驱魔的能力。这种叙述通常与最早的世系有关，这也是判断祭司在举行仪式过程中所采取之行动的一种手段。

日常仪礼有许多种，最常见的是结婚仪式、长寿仪式、聚财仪式、召福仪式、避灾仪式、企盼丰收仪式和亡魂超度仪式。在举行每种仪式之时，都要采取四个步骤。1.占卜，2.星相，3.仪礼，4.诊断。例如：一个人染病在身，他首先要找一位卦师打卦，卦师查询卦书，弄清病人是否受到鬼怪的折磨。根据打卦的结果，如果确有鬼怪作祟，卦师主张举行一

种驱妖祓魔的仪式。在此之后，占星术家要查明病人的生辰星座和其他行星是否正常、是否与生辰星座有关的顺缘逆缘相抵。然后，占星术家提出举行仪式的日期。在向卦师和占星术家咨询的同时，病人求助为他诊病的医生。这四步法也可扩展用于平民百姓的日常问题。这类方法被看成是苯教最基本的修法之一。从心理学的角度来看，这种仪礼可能是十分有效的，而诊断治病则纯粹涉及病人的身体方面。

所有的仪式都是以净化作为开始，共分三个步骤。1.去毒。2.洒水净化。3.焚香。

首先，让我们先看一看去毒。这种作法通常可以追溯到神话中的世界起源。我们已经知道存在着神和恶魔两种势力。神的一边称作“叶”（Ye），恶魔一边称作“岸”（Ngam）。这两个字分别取自叶杰默巴（Ye-rjesmon-po，又名赤嘉库巴Khri-rgyal khug-pa）和岸杰卓巴（Ngam-rje rtsol-po，又名梅本那波Med-'bum nag-po）的字头。两种势力之间有一条分界线，叫作叶岸分界线（Srig-pa ye-ngam gnyis-kyi so-mtshans）。下面是我翻译的一段有关毒物起源的经文：

“嘿，这种毒物源于何方？
它出自“岸”（Ngam）国，
“岸”国之主卓波的胆汁，
喷洒在“岸”国的大地上。
毒海不停地流淌，
“岸”的黑人岸米那波（Ngam-mi nag-po）护卫着大海，
毒物从“岸”海里迅速生长，

因此，所有的毒种都来自“岸”国，

种子又分生出九种毒种”。[73]

尔后，经文列举了几种毒物。从大地上长出的黑色乌头属植物黑乌头；从石头里分化出的一种硫化矿物；从“朗玛”（glang-ma 一种柳树）、“唐卓姆”（thang-phrom 一种灌木）和其他东西中长出的毒物。经文并没有解释为什么毒物最初源于岸杰卓波的胆汁。然而，在仪式举行之前，要把确认的毒物准备好。当祭司开始诵经时，要把毒物放在一个长柄勺中焚烧，然后拿着勺子走到屋内各个角落，最后将它扔掉。人们的看法是：如果毒物潜藏在附近，那么，净身仪式就不会有效。

净化污秽：“叶”和“岸”交战时造成了第一次污染。故事是这样的：在“叶”和“岸”的分界线处生长着一棵树，它既不是果树也不是植物。它长着丝绸树叶，纯金果实，果汁是甘露，树皮是布，荆棘是武器。它的花朵十分奇特。没有人注意到它。但有一天，恰乌羊喀（Phyva'u-g yang-dkar）骑着一头羊，手持一支带有白色羽毛的神箭登上了现实世界的德喀山（Del-dkar）的山顶。他一遍又一遍地观看那棵树，最终意识到这是“叶”、“岸”之战将至的征兆。这场战争实际上是现实与虚幻世界之战。他意识到“叶”国将最终获胜。于是，他在世界之巅宣布了他的观察结果。当战争开始之时，“叶”国军队在德喀山顶安营扎寨，而“岸”国军队则在索日（Sol-ri 炭山）山脚宿营。古杰仲喀（s-Kos-rje-drang-dhar）到“叶”、“岸”交界的无人地带试图在现实和虚幻两界的代表之间进行调解。然而，经过争论，仍无法解决。两只羊被领到调解人的面前。一只叫拉擦

噶巴邦米（lHa-tsha ga-ba bang-mig白脸带斑点的羊，是众神之侄），它是冈准路路（rKang-'groslug-lug）法师和一位女神的后代。另一只叫辛擦居塞嘉那（Srin-tsha-khyu-sre-rgal-nag黑背的灰羊，是恶魔之侄），是同一位大师与女妖的后代。两只羊旋转了九次，然后被放开，结果拉擦走到了德喀山顶，辛擦走到索日山脚。因此，众神获得了胜利，他们大声疾呼："神获胜了"。人们认为，如果拉擦和辛擦走错了目的地，那么，众神就会被击败，这一切都是按照世界的规律发展的。

"岸"制做了各种武器。炼铁炉的火星刺破了"岸"国的黑暗。黑暗的气体变成了黑云。暴风雨浸湿了"叶"国之主门巴（sMon-pa），他连一顶帽子都没有。因此，他用神羊拉哇巴钦（Lha-ba bal-chen）的毛制做了一顶帽子。"岸"国之主卓波从黑暗处向"叶"国之主的眼睛射了一箭，但没有射中他的眼睛、而只射中了他的帽子。因此，这支箭被看成是一种吉祥的法器。它的上面系有一块白色丝绸和一面银镜。它逐渐代表《象雄居措》中的360位神灵。

当"叶"国处于孤立无援之时，"叶"国之主向叶钦扎拉神（Ye-mkhyen sgra-bla）供奉一只羊的右前腿以求帮助。叶钦扎拉的军队俘获了岸米那波，并使其妻玛尔谟沦为奴隶。岸米那波是毒海的看护者[74]。

这些仅仅是"叶"、"岸"之间发生的几件较小事件的例子。格科（Ge-khod）杀死自己母亲是最严重的一件事。她是与神结为夫妇的女妖，她抛弃了自己的丈夫和孩子格科，返回了魔国"岸"。格科的行动对"叶"国造成极大的污染。需要对这种污染和毒海产生的毒物进行净化。在净化

时，需要某些药用植物和其他物质。女神南木吉贡杰（gNa-m-phyi gung-rgyal）提供这些东西，她住在银河，也住在南木措秀谟（gNam-mtsho phyug-mo“南”国富饶的湖泊）里。下面我摘译一段描述女神如何供给这些药物的经文：

在世界之巅的上方有三个世界，
甘露之母南杰吉贡杰，
手捧一个装满甘露的花瓶，
她身披芳香四溢的披肩，
团团甘露云聚集在她的头顶，
甘露从她的口中喷出，
撒向世界各地。
她以甘露的精髓为生，
她吸吮着甘露中的汁液……
为了治愈人类的疾病，
为了使格科神和神的主宰（人）聚集在一起，
她向大地吐出一口芳香的唾液，
她祈祷着：“愿这能成为医用甘露”。

“参”（Tshan）的物质出现了，
樟脑是雪变成的药，
海泡石是水变成的药，
黄色的藏红花是草变成的药，
白色明矾是石头变成的药，
褐色沥青是岩石变成的药……
冈底斯山的雪，
玛旁湖（Ma-pang）的湖水，

混合成医用甘露。
它们被倾倒在一柄银勺中，
但“参”既没有舌头也没有马。

众神圣洁的小鸟，
被药物所环绕，
药鸟白松鸡（Gong-mo），
长着红色花纹的羽毛。
她身披“措”（gTsos）的披肩，
蓝色的颈部环有深蓝色的图案，
长着金黄色的尖嘴，
脚穿黄铜色的鞋。
它的歌声象琵琶声一样甜美，
它在山顶四处飞翔，
它生活在山脚、草地和积雪上，
甘露池中的鱼……〔75〕

从这个故事中，我们可以看出女神的唾液是如何变成药物和海水的。这种混合物就叫作“参”。它被看成是解“岸”毒的药。我把“都则”（bdus-rtsi）一词译成甘露，但在佛教经文中通常习惯把它译成“阿密哩多”（amr-ita长生药）。但我认为，这两个词之间并没有什么词源学的联系。“都则”一词在词源上似乎是根据对魔国生长之毒物的理解而得。作为它的解药，女神创造出一种药物，以解魔国庄稼的毒。“都则”在这里已经没有炼金术的含义。白松鸡是用来蘸洒“参”的。在仪式上，这种鸟的羽毛通常是用来蘸洒“参”的。如果找不到这种鸟毛，可以用柏枝来代

替。据说，“参”可以清除“叶”“岸”之战带来的污秽。如果一个人遭到污秽或患有疾病，也依然如此行事。经文中列举了各种独特的污秽，有些极其严重。例如：吃马肉；徒手触摸赤裸的尸体；把一个人的汗水和“岸”国女人的汗水混合在一起；和谋杀过人的女人同床共寝；穿谋杀过人的男子的衣服。从身体角度来看，这些都需要加以净化，而在精神方面则必须净化思想，即：消除对拉阔（格科）的怀疑。

在用烟进行净化时，其叙述经文与前面提及的用“参”净化的叙述经文相仿。但女神南木吉贡杰默念的是一种不同的祈祷经文：“愿拉阔的净化树生长”。然后，她从天上向大地喷出一口唾液。大地就生长出雪地植物白色茵陈蒿（羊齿植物）；山上植物绢毛苣（景天属植物）；岩石上生长的植物川练子；草地植物白头艾蒿；山脚生长的植物芳香的芸香；岩崖上生长的植物金黄色带叶的野蒿（羊齿植物）；阳坡上生长的长青绿柏树和阴坡上生长的白杜鹃（石楠植物）[76]。

在举行仪式的过程中，要把许多新鲜植物堆放在一起，然后，放在长柄小勺中或是放在屋外烧掉。为此目的，需要垒起一个独特的小高台。在某些地区，由于许多植物很难寻觅，因此，实际上只烧柏枝和野蒿。有时，这两种植物代表着青绿色和金黄色两种树叶。柏树比野蒿好，它是苯教的圣树，常常被称为众神之长青柏树；长青柏树也是苯教四种永恒的标志之一。人们认为焚烧植物，特别是焚烧柏枝所产生的烟雾能净化人所遭受的各种污秽。去病免灾有两种方式。“参”可以免除病痛，而祸灾要用烟雾（煨桑）加以净化。净化仪式焚烧柏枝所产生的香气是专门敬给山神的一种最普通的贡品。但供奉所使用的词“桑”（bsang）与净化仪式

使用的词是相同的。“煨桑”是净化之意。供奉“桑”的仪式在以后几百年中在苯教里得到了很大的发展。《岸桑钦谟》(rNgan-bsang chen-mo)[77]经文很好地证实了这一点。顺便说一下，这篇经文对西藏地理学的研究亦十分有用，因为，在提及所祈求的大量山神时，也提到了这些山的地理位置。

生长在“叶”、“岸”交界处的树很容易使人联想起印度神话中的提婆和阿修罗所争的如意宝树(dgag-bsan-shing)。但在这里，它仅仅是一种预兆。毒海大约是摹仿产生甘露的牛乳海。南木吉杰贡喷洒的甘露唾液及药物的生长与观世音散发的谷物一样，它们已成为西藏生长的六种谷物。白松鸡及其羽毛的使用令人联想起印度神话中的一种孔雀。在印度神话中，它有去毒能力。在西藏的佛教仪式中，常常用它的羽毛来喷酒净水。在以后的几百年里，苯教徒也使用孔雀毛了。

八、婚姻仪式

在西藏，各地的婚姻习俗不同，还没有人对此进行过研究。藏人自已从未就这一专题进行过论述。因而，我们对此知之甚少。由于结婚是一种俗事，因此，佛教对世俗的这一习俗没有什么根本教义。

然而，当信奉藏传佛教的俗人需要它们之时，就依照苯教的仪式创造出一些零星仪式。这些仪式没有统一的特征。贡丹楚云嘉措(Kong-sprul Yon-tan rgya-mtsho公元1813—1899年)在19世纪所著的《巴玛拉七善业之仪轨扎喜

贝杰》（Bag-ma-la dge-ba'i las-phran bdun-gyi cho ga bkra-shis dpal-skyed[78]就是一个极好的例子。他本人最初也是一名苯教徒，因而对苯教的婚姻仪式十分了解。他描述了德格王子在卫地（西藏中部）迎娶多喀巴（mDo-mkhar-ba）之女的场景。在这本著作中，他依照苯教仪式的框架把它分为七个步骤，这符合佛教神灵（性）及某些印度神话。在论述了苯教仪式之后，我们将再回到这个问题上。

既不需要在庙宇、也不需要在公共场所举行婚典，更不需要办理通常所需的登记手续。但双方要签定婚约，各保留一份。在这里，我不准备探讨婚姻的社会方面，因为是因地而异的。在举行实际婚礼之前，当新娘走近新郎的房前时，要举行另一个仪式"郎钦纳居"（Glang-chen sna-bsgyur迎妇礼）。然而，我无法详述这一仪式，因为到目前为止，我还没有机会接触到有关它的经文。

关于苯教婚姻仪式有几种版本。其中仅有一部是可信的，其名为《兄妹分财与祈神》（Ming-sring dpal-bgos dang lha-'dogs），其作者不详，共分为两部分：兄妹分财和祈神。第一部是个神话叙述，描述了人与女神的第一次联姻，简述如下：

"女神叫什坚木楚谟且(Srid-lcam 'phrul-mo-che)，是神索章（Zom-'brang又名桑波奔赤）及其妻贡赞玛(Gung-btsun-ma又名曲坚木杰谟）的女儿。她的哥哥叫拉塞涓巴（lHa-sras ljon-pa又名什杰章喀Srid-rje'brang-dkar）。嘉国（rGya）之主叫林噶（Ling-dkar）。这位女神美丽动人，所有的人和神都想娶她为妻。林噶问众神之主是否能与他的女儿结婚，众神之主回答道：'我的女儿什坚木

楚谟且是从神到神的，不是为你们黑头凡人所造就的。太阳、月亮在空中升起和降落，你什么时候见它降落在平原上？我们是天国的神，你是一个黑头百姓。’林噶回答道：‘我希望能娶上一位出身高贵的妻子。我是广阔大地的人，是人类繁衍的世系之源。如果人神能结合在一起，人可以信奉神，神也可以保护人，彼此会友好相待的。尽管太阳和月亮在空中闪烁，但它的光芒仍然可以普照大地。暖气从大地散发一直升到天空，形成云。这是我们彼此相通的明证。我恳请你将女儿许配于我’这一番话说服了众神之主，最终答应了这门亲事。他提出要以黄金、绿松石、服饰、一支箭和牦牛、马、羊等物为聘礼。七位骑白马的婚使（新郎的男亲属）将聘礼送到神国。在女神启程之前，她和其兄掷骰子分配其父母留给他们的财产。祭司拉本托噶（lHa-bon thcd-dkar）主持分配。她想获得一半的财产，但由于她是个女子，最后，她只获得三分之一的财产。她的哥哥是这样掷骰子的：‘我从右面掷颇拉的骰子；从左面掷格拉的骰子；从前面掷索拉的骰子；从后面掷域拉的骰子。我掷了成为父亲继承人的骰子。’他赢了大笔的财产。轮到什坚木楚谟且掷骰子了，她把七粒蓝色的青稞粒抛向天空，说道：‘如果我拥有一个神，今天他将保佑我。玛拉，掷这枚神圣的骰子吧！愿扎拉年波（sGra-bla gnyan-po）作证！’她掷了骰子，但得到的是单数。

“当她动身之时，其父送给她一支箭作为分别纪念。母亲送给她一支纺锤。其兄送给她一块绿松石。在分手之际，她向众神、祭司、父母双亲及兄弟致谢告别。新郎的七位男亲属在新娘衣裙的右边系上一个白丝线球，把她领到尘世。此

时，祭司托木拉噶在主神的房前举行招福仪式”[79]

其兄是向颇拉、格拉、索拉和域拉祈求保佑的。除了玛拉和尚拉外，域拉一般不在五位主神之列。这似乎表明玛拉和尚拉是妹妹所崇拜的神，但她不称其为尚拉（舅神）、而称作扎拉和玛拉[80]。显然，在她该如何称呼这些神的问题上存在着混淆。一般来说，每个人天生就有五位神灵附身，但她好像有权只崇拜其中的两位神。我只有一个版本的经文，因而无法逐字进行比较。

招福仪式被视为至关重要，因为如果新娘或女婿永远离开了家，那么，这个家庭的福气也可能会随之而去。据认为这是家门的不幸。另一方面，在新郎的房前也举行类似的仪式，因为新娘会带来她的财富及延续家系的香火，所以这自然被看成是一件吉事。“央”（g·yung）可以译为运道，与其说这个词适用于抽象的概念，不如说更适用于实际的事物。它有象征财富的含义，和其他词一样使用。例如印度吉祥教法（来自印度宗教的“央”），大食吉祥财富（大食财富“央”）或者简单地用于“达央”（马的“央”）或“吉央”（牦牛的“央”）。在安多地区，如果一个人想卖掉他的马，他就从马鬃上揪下一些鬃毛。把它们贴在马厩围栏的门上。尽管它可能被售以高价，但这是保留马“央”的一种象征方式。如果一匹好马被卖掉或死了，就会被看成把福丢了(g · yang shor-ba)。因此，必须举行招福仪式。“央”这个词往往与“恰（phyva）一起出现，在这种情况下，“恰”有生命之意。

“央”和羊有着密切的联系。它通常作为描写羊的词。汉字“羊”似乎成了藏语“鲁”（绵羊）的代名词。然而，

在有关羊的苯教传说中，羊是福运的标志，因为它对人类生活有益。第一只羊是根据什巴叶曼杰波（Srid-pa Ye-smon rgyal-po）的意愿创造出来的。他希望能供给人类基本需要的东西。第一只羊叫鲁拉哇泊钦（Lug-lha-ba bal-chen），也是一只神羊。

婚礼仪式的第二部分是祈神，也是实际的婚礼仪式。把羊毛捻成的线“穆”绳（dmu-thag）贴在新郎的前额，一根蓝色吉祥结贴在新娘的前额。新郎手持一支箭，向五位主神供奉“羌”（chang）和“多玛”（gtor-ma供神的食品）。新娘手持一支纺锤，供上奶酪和“切玛”（phye-mar糌粑和奶油的混合物）。祭司交给新郎一件金物（戒指或耳环），称作拉色尔（bla-gser“魂金”），交给新娘一块绿松石，称作拉玉（bla-g·yu“神魂）。新婚夫妇坐在一块白毡毯上，上面摆放着呈卍字形的青稞粒。尔后，祭司和新婚夫妇一起开始举行仪式并诵经。

除了简单地叙述世界的最初世系外，仪式的这一部分还要讲述箭、纺锤及制做“穆”绳、吉祥结之材料的最早来源。这种结婚仪式还可以用于招福仪式。箭是男子的象征，纺锤是女子的标志。研究藏文化的学者们似乎从来没有注意到这些象征物。“穆”绳最初与早期赞普有关，呈光的形式。当赞普去世时，他的遗体会渐渐地从脚向上分解成光。这种光和“穆”绳结合在一起散发到“穆”天国里。藏王祖先的古老起源有时是“穆”，有时是“恰”。我认为，“穆”绳与祖先起源有着密切的联系。在伯希和藏文写卷126.2中写道：一名“恰”国信使到“穆”天国要求派“穆”国国王统治黑头百姓。

箭、纺锤、“穆”绳和吉祥结是这样起源的：

“……在天上的一条峡谷里，有一位名叫恰冈央扎(Phyva-gang g·yang-grags)的法师和一位叫作什贝东桑玛(Srid-pa'i gdong-bzang-med）的母亲。他们结合在一起，生下三个神奇的卵。从金卵的裂口处蹦出一支带有绿色羽翼的金箭。这就是箭的来源，也是新郎的宝石。从青绿色的卵的裂口蹦出一支带金色羽翼的青绿色箭，这是新娘金光闪闪的箭。从半圆形的白卵的裂口处蹦出一支纺锤。从天空的光和雾海中出现了苯教的白色物质。风把它拉了出来，纺织成线。它被缠绕在一棵树上。这根线被命名为“穆”绳和吉祥结……”

这个仪式是以下面这段话作为结束的：

“……新郎的拉色尔，新娘的拉玉，
当他们最初降生之时，他们是分别降生的，
尔后他们各自长大成人，
最后他们结为一体。
让我们把他们托付给众神，
让我们使他们依附于众神。
新郎的“穆”绳和新娘的吉祥结。
当他们最初降生之时，他们是分别降生的，
尔后他们各自长大成人，
最后他们结为一体。
让我们把他们托付给众神，
让我们使他们依附于众神。
新郎那支镶嵌宝石的生命箭，
新娘那支带有玉叶的金纺锤，
当他们降生之时，他们是分别降生的，

尔后他们各自长大成人，
让我们把他们托付给众神，
让我们使他们依附众神…”

“男子的生命依赖于箭，
女子的生命依赖于纺锤。
我们把他们托付给众神，
让箭与纺锤永不分开。
让我们把“穆”绳和吉祥结托付给众神，
让它们永不被切断。
男人和女人两个人，
就象湖和湖中女神。
让人和神永不分开，
象太阳和月亮永驻天上；
让人和神永不分开；
象雪狮威武地生活在雪山之中；
让人和神永不分开，
象老虎生活在密林中；
让人和神永不分开，
愿男人生命之金柱永不坍塌，
愿女人生命的绿松大梁永不折断…”〔81〕

箭除了是武器外，在传说中，它作为人类的象征在实际的文化生活中起着重要的作用。结婚仪式上共有三种箭。1）带有白色羽翼的箭，五位主神附在它的身上，是七位婚使携带之聘礼的一部分。2）镶有宝石的生命箭，是新郎的箭，是男子的象征。3）金光灿灿的箭，是女神之父送给她的分手礼

物。对于新娘来说，第三支箭在仪式上的作用尚不清楚，但西藏的某些地区，当新娘动身前往新郎家时，要在新娘的衣领上挂上一支箭。因此，这支箭的用途象结婚习俗一样是多种多样的。但无论怎样，在安多地区或至少在苯教家庭里，每个男子都有一支约两英尺长的箭，精心装饰着五种颜色的丝绸、一面银镜和一块绿松石。当儿子出生时，其舅要送给他一支箭。这支箭被供在家中神龛里。这种习俗十分符合有关结婚仪式经文中所谈的习俗。经文中谈到，当妻子生下儿子时，应该在其枕边插上一支箭；如果是个女儿，则应插上一支纺锤。目前，插纺锤的习俗似乎在安多地区已十分罕见。

另一个习俗是：每年男子必须在附近山梁的“鄂博”(la-btsas)〔82〕上插一支箭。插箭时要举行盛大的宴席，并向域拉奉献柏枝，箭也是献给它的。人们在“鄂博”上插上高达10—15英尺的箭。箭尾由三块木板制成，固定在箭杆的尾部。箭尾系着“龙达”（风马旗）〔83〕，替代了五种不同颜色的丝绸，它是吉运的象征。这是一块印有招福祈祷经文的经布。每个人风马旗的颜色要与他的生辰星相相符。因此，每个人的风马旗要选用五种颜色中的一种。

贡楚（Kong-spru'l）的《迎娶博轮多康哇之夫人至康区德格时的插箭故事》（mDo-khams sde-dge'i rgyal khab-tu bod-blon mdo-mkhar-ba'i btsun-mo byon-skabs mda'-dar 'dzugspa'i 'bel-gtam〔84〕一文曾以诗体形式进行了生动详细的描述。因此，箭在联姻方面起着相当大的作用。在藏语中，这种作法叫作箭为媒。另一种说法叫丝绸联姻，这与传说相符。传说中，当女神离开天国时，她的裙边系着一团丝线。传说认为噶尔域大臣东赞裕雄（mGar

sTong-btsan yul-zung）到唐朝为松赞干布迎娶唐朝公主时，也曾带着一支箭。皇帝要他从300个年龄相同的女子中挑出他的女儿。伯希和藏文写卷126.2是这样写的：当“恰”国使者要求“穆”国人派一位国王时，“穆”国人要求他们送来一支箭。由此可见，箭肯定不仅仅用于联姻。

贡楚关于结婚仪式的著作分为八个主要部分及一篇祈祷文：

1.驱除随新娘而来的精灵。

2.净化新娘对灶神的污染。

3.为新娘铺地毯。

4.向新娘赠送三种奶制品。

5.为新娘取个新名。

6.祈求众神的保佑。

7.招福

8.祈祷经文。

第一、二、五、八部分不在《兄妹分财与祈神》经文中，而贡楚仁波且没有提供苯教仪式第一部分所包含的神话故事。毫无疑问，他曾研究过许多古老的苯教婚姻仪式，正如他所述(f.1a)：一些学识浅薄的庸人已篡改了一些古老仪式的经文，因此，它们对婚姻仪式的描述已不那么详尽丰富了。贡楚的著作结构严谨、内容广泛，但不可避免地带有宗教崇拜的色彩，因此，它失去了古代世俗的魅力，而《兄妹分财与祈神》一书却保留了这一特色。

九、大圆满

“左钦”（大圆满）是藏传佛教的一个重要组成部分。

在苯教传统中也可以见到类似的教义。这种哲学教义在苯教九乘中是最高的一级或叫作无上乘。在宁玛派教法中，被称为无上瑜伽或无上瑜伽自在部。

根据宁玛派的传说，它是公元8世纪由藏族高僧毗卢遮那（Valrocana）从印度传入西藏的。这位高僧的传记《毗卢遮那》披露了他在印度遇见一些大师及他把教义传入西藏的事情，但我们只能把传记追溯到公元14世纪。他在印度遇到颇负盛名的大师吉祥狮子。根据隆钦热巴美俄智（Klong-chen rab-'byams-pa Dri-med 'od-zer公元1308—1364年）的说法，吉祥狮子出生在中国，云游到印度并在那里定居。毗卢遮那传入西藏的大圆满思想基本上属于密宗教义。当时藏人的思想正徘徊于以寂护[85]为代表的、从印度传入的佛教和以僧人摩诃衍那为代表的、从汉地传入的佛教教法之间。

摩诃衍那宣扬信奉的佛教具有基本的密教特征，侧重在般若波罗蜜多心经和入楞伽经一类的经典上。而由毗卢遮那传入的教义是密宗教义。这种教义涉及灌顶传承，但在这种教法确立之前，毗卢遮那本人被从西藏驱逐出去了。尔后不久就发生了对佛教的迫害。

在公元11世纪初期，当佛教开始重新兴起之时，“左钦”这个词不仅仅出现在天喇嘛译师毗卢遮那和无垢友[86]的教义中，也出现在其他的教义中。但有许多教义引起神王意西沃喇嘛（Ye-shes-'od）和天喇嘛译师喜瓦沃的批评。从那时起，大圆满就一直是个颇有争议的问题。一方面，它被视为是优于所有其他修习方式的方法，因而是实现佛教终生愿望的最好、最现实的教法。而另一方面，对于正统佛教

徒来说，这种修习方式一钱不值，只不过是无垢友和僧人摩诃衍那传入西藏之教义的残余部分，是伪造的，应在禁止之列。

桂译师库巴拉擦(Khug-pa lhas-btsas)提出大圆满起源之可靠性的问题,并以此将之拒之门外。他断定印度并不存在这种教义。萨迦班智达（公元1182—1251年）在其著名的《三律仪详析》（sDom-gsum rab-dbye）[87]一书中提出存在着大圆满汉地传法的问题，但他没有直接提到宁玛派大圆满法。然而，这一提法又引起了对大圆满法的猛烈抨击。这种抨击来自止贡贝增（'Bri-gung dpal-'dzin公元14世纪）。自他那时起，印度原文的著作中就不再出现大圆满一词，因此，也就无据可循了。

宁玛派大部分喜好论战的学者们指出大圆满是由毗卢遮那和无垢友传入西藏的，并以此进行驳斥。而隆钦热绛巴认为，僧人摩诃衍那的教义是大圆满的高级形式，但与他同代的人并不理解他的观点[88]。这是对寂护的一种隐约讽刺。这种理论的争论过于复杂，难于理解。无论怎样，由于发现了敦煌文献，我们至少比米旁嘉措(Mi-pham rgya-mtsho公元1846—1912年）那样的学者所处的地位更为有利，可以对大圆满经文及有关三摩地（bsam-gtan禅定）的早期经文进行比较。但米旁嘉措可能有机会接触努桑结益西（gNubs Sangs-rgyas ye-shes公元9世纪）所著的《禅定路灯》（bSam-gtan mig-sgron）那类的早期著作[89]。正统佛教徒认为，宁玛派教义包括僧人摩诃衍那所宣扬的内容，并以此攻击大圆满的修习者。摩诃衍那传授的“离一切想”的禅定方式可以译为“什么都不想”。这种独特的禅定方式是从

无分别智（rnam-par mi-rtogs-pa'i ye-shes）的最高形式里派生出来的。无分别智是“三摩地”教义的基本内容。通过无分别的禅定，“三摩地”传统的修习者认为，他们最终达到了如来禅(de-bzhin gshegs-pa'i bsam-gtan)〔90〕的境地。对正统的佛教徒来说，“离一切想”的修习方法算不上什么，只是给取得“妙观察智”（So sor rtogs-pa'i ye-shes）制造了障碍。这种哲学上的争论在西藏一直持续了几百年。从这个意义上来看，米旁嘉错为没有机会接触僧人摩诃衍那实际撰写的东西而深感遗憾。他在其著作《辩难对答辑录》（gZhan-gyis brtsad pa'i lan mdor-bsdus-pa rigs-lam rab-gsal de-nyid snang-byed)一书中写道：“据说，在古代，汉地传法师曾引用80种经文作为原始资料对‘离一切想’理论进行论证。除了这些口头资料外，至今还没有现存的经文可以说明引用了经文的哪些段落，又是如何对它们进行解释的”。〔91〕

然而，尽管在大圆满中可能有一些与禅宗传统观念和修行方法的相似之处，但大圆满仍应视为起源于印度和西藏，而在西藏的禅宗传统可以作为一种独立的传统进行研究。《禅定路灯》一书清楚地说明了这一点。

在苯教传统中，“左钦”一词大体上涉及三种禅定方式，称为阿左年三部（A-rdzogs-snyam-gsum），即：阿赤、大圆满和象雄口传秘诀。阿赤是由大隐士贡佐（dGongs-mdzod公元1030—1096年）宏扬的。他的传法分为80个阶段，叫作阿赤八十分际（A-khrid thun-mtshams brgyad-cu-pa）。每一阶段持续1至2周。全部过程完结之后，修习者才有资格授与“佐丹”（rTogs-ldan，获成就者）的称

号。阿夏洛追坚赞（公元1198—1263年）将80阶段法减化为30个阶段，尔后，祝杰哇雍仲（Brur Gyal-ba g•yung-drung公元1242—1296年）又将之减化为15个阶段。自那时起，这种方法被称为祝派阿赤十五分际（Bru'i a-khrid thun-mtshams bco-lnga-pa）。P•K•克瓦尔内博士对阿赤的禅定方式进行了详尽的研究，并在《冈底斯山丛书》上发表了他的研究成果[92]。

第一点，大圆满法是由伏藏师雪顿额珠扎巴传入的。他在公元1088年重新发现了一批名为《杨则隆钦大圆满》（r-Dzogs-chen Yang-rtse klong-chen）的经文[93]。苯教的这种传法与佛教的心部（sems-sde）传承十分相似，因此，它与宁玛派的大圆满法有着直接的联系。

第二点，象雄口传秘诀被看成是苯教教法中最重要的传承。它可以追溯到公元8世纪象雄大师甲蚌郎协洛波（Gyer-spungs sNang-bzher-lod-po）。在巴丹杰桑波（sPabs-Tan-rgyal-bzangs-po）本人所著的《象雄口传秘诀传·法喇嘛传记》（Zhang-zhung sbyan-rgyud-kyi brgyud pa'i bla-ma'i rnam-thar）[94]一书中有从这位大师直到作者本人在内各位名家的传记。

第三点，《象雄口传秘诀中》系统阐述的独特理论之一是五种不同颜色的光和阿赖耶，即：原始的智慧是愚昧及圆满状态之创造者。

注 释

[1]《赛米》Ka函，第7品第120页背面（德里1965年）

P•克瓦尔内：《藏文苯教大藏经》（简称《大藏经》，K6

函）刊于《印度—伊朗学刊》第16卷，注1、注2（1974年）。

〔2〕见原文195页。

〔3〕mda'—lam一词有箭、山谷口之意，箭道似指险峻的山谷。—译者

〔4〕E·哈尔：《象雄语》刊于《人文丛书》第47册（阿胡斯/哥本哈根1968年）R·A·石泰安：《系统化苯教的象雄语》，刊于《远东法兰西学院院刊》，第58卷（巴黎1971年）第231—254页。

〔5〕古代阿富汗地区。—译者

〔6〕古代和阗。—译者

〔7〕第22页正背面，伏藏师嘉巴·杰巴（公元14世纪）的伏藏（德里1966年）。

〔8〕参见R·A·石泰安：《汉藏走廊的古部落》（《高等汉学研究院丛书》第15卷）（巴黎1959年）第29—30页；S·G·噶尔梅：《〈赛米〉中有关孔子与恰·则堪孜兰梅会面的经文》《东方与非洲研究学会会刊》第三部分（1975年）。

〔9〕德里1973年1月—2月刊，第14页；1973年12月刊背面。

〔10〕肃·尼玛扎巴：《音义组合明灯》（德里1965年）由哈尔编纂翻译，见注3。

〔11〕见原文194页。

〔12〕是释迦牟尼叔父斛饭王之子，阿难之兄。随释迦出家为弟子，后称“大师”，反对释迦，为佛教史上最早分裂僧。—译者

〔13〕中国史称“火教”、“拜火教”，流行于古代波斯、中亚等地的宗教。公元前6世纪由琐罗亚斯德在波斯东部大夏阿富汗巴尔赫）创建，故也称琐罗亚斯德教。该教主张善恶二元论。

〔14〕《大藏经》K7函。

〔15〕P·克瓦尔内：《苯波年表：尼玛丹增的〈教历〉》，刊于《东方学刊》第33卷（哥本哈根1971年）第225--226页，第256页—258页。

〔16〕《大藏经》K6函。

〔17〕见原文187—189页。

〔18〕见注5，还可参见A·M·布隆多：《神鬼遗教》，刊于《纪念玛文塞勒·拉露西藏研究文集》（巴黎1971年）第33—48页。

〔19〕《大藏经》K5函。

〔20〕《伦敦东方丛书》第18卷（伦敦1967年）。

〔21〕伯希和藏文写卷1068/1134/2/1194/1289这些编号是由米勒·拉露女士在其《国家图书馆敦煌写卷目录》一书中提供的：巴黎1931年（第1卷）；1950年（第2卷）；1961年（第3卷）。F·W·托马斯：《西藏西部的古代民间文学》（柏林1957年）第一章经文A，第16页。在上面的文稿及托马斯的著作中，辛绕米沃的正字必然会出现。石泰安：《敦煌藏文写卷中仪轨故事》，刊于《纪念玛文塞勒·拉露西藏研究文集》（巴黎1971年）第539页注释7和540页注释11。

〔22〕《宗义晶镜》Tha部，《摩诃支那（汉地）的明论及苯教宗义源流》，木版本，贡垄版，第15页正面。

〔23〕《藏文大藏经》大谷版第144卷，第5848号。

〔24〕藏传佛教学者，曾任夏鲁寺住持，为夏鲁派创始人。对西藏佛教各方面几乎都有著作，著有《善逝教法源流》，亦称《布敦佛教史》一书者。

〔25〕《教法源流》，第198页背面（德格版）。

〔26〕T·巴考，F·W·托马斯，Ch·杜散：《敦煌吐蕃历史文书》（巴黎1940年）115页。

〔27〕《与大藏经政治有关的三朝史·白册》（拉萨版），第29页背面。

〔28〕J·巴考同上，第111页。

〔29〕《苯教圆满次第瑜伽的历史与教义》，《百藏丛书》，第73卷（新德里1968年）Pa部259—267页。

〔30〕J·巴考同上，第13页，第80页；还可参见A·麦克唐娜：《伯希和藏文写卷1286，1287，1038，1047及1290解续》《纪念拉露西藏研究文集》第255—271页。

〔31〕A·麦克唐娜同上第272页。

〔32〕参见原文第89页。

〔33〕S·G·卡尔梅：《嘉言库·西藏苯教史》《伦敦东方丛书》第26卷（伦敦1969年）、第94页注释2。

〔34〕见原文191页。

〔35〕《大藏经》K109函。

〔36〕有关辛绕鲁噶生平及其弟子的简述可参见S·G·卡尔梅：《嘉言库·西藏苯教史》第126—140页；还可参见E·G·史密斯对贡楚著的《印藏文化百科全书》的介绍《百藏丛书》第80卷（新德里1970年）第6页注13。

〔37〕D·S·吕埃格：《布顿大师生平》《罗马东方丛书》34（罗马1966年），73页。

〔38〕第悉·桑结嘉措：《黄琉璃》《百藏丛书》第12卷（新德里1960年），第2部第307页，375页；洛桑却吉尼玛：《宗义晶镜》，Ta函，8a背面。

〔39〕洛桑却吉尼玛同上，Ta部8a背面；扎袞夏仲·丹巴绕杰：《史海》（=《安多教法》）第3卷；《喀甲措竹至杰莫察瓦垄之间大部分寺院登录简介》（扎西奇版）265b背面。这里的寺院名为丹沛林。还可参见E·G·史密斯对《土观却吉尼玛全集》第1卷的介绍《具祥经籍无比丛书》（德里1969

年）第10页。

〔40〕宇宙神教；普济主义。

E·G·史密斯对贡楚的《印藏文化百科全书》的介绍第80卷第35页注67；对其生平的简要论述还可参见P·克瓦尔内对S·G·卡尔梅《嘉言库》的校订，《东方丛书》35（1973年）276—278页。

〔41〕S·G·噶尔梅：《〈赛米〉中有关恰·堪则兰梅会面的经文》参见注释5。

〔42〕参见原文第215页。

〔43〕《大藏经》第39页。

〔44〕《藏文大藏经》大谷版145卷5851号。

〔45〕《大藏经》第19页。

〔46〕见注释1。

〔47〕《大藏经》K2函。

〔48〕参见原文184页。

〔49〕参见原文196页。

〔50〕参见注70。

〔51〕拜火教创世主。—译者

〔52〕亦称"佛身"。佛教名词，佛身之一。指以佛法成身，或身具一切佛法。—译者

〔53〕参见原文第176页。

〔54〕夏尔扎·扎西坚赞（1859—1935年）；《藏宝库如意藏》第1函（德里1972年）194页。

〔55〕参见原文第194页。

〔56〕D·L·斯内尔格罗夫，H·E·黎吉生：《西藏文化史》（伦敦1968年）第109页。

〔57〕《赛米》Ka函，第9品，173页背面。

〔58〕《大藏经》K72函、K75函。

〔59〕竹旺丹增仁钦（生于1801年）：《世间冈底斯山志·梵音意乐》（第547—549页），《内库本经及总纲·冈底斯山志》卷，经文5，由扎西多吉出版（德里1973年）。

〔60〕《西藏唐卡》第2卷（罗马1949年），第724页。

〔61〕《大藏经》K89函。

〔62〕《藏文大藏经》，大谷版，第3卷，70号。

〔63〕题为《具祥金刚杵根本续品注疏摄要·大德欢喜教言》，八邦版。

〔64〕《阿竹宁美教言丛书》第15卷，经文6（甘托克1969年）。

〔65〕同上第34卷（甘托克1971年）。

〔66〕无上续本尊金刚橛的异名。—译者

〔67〕《藏文大藏经》大谷版第3卷81号第14品131b背面。

〔68〕同上，第3卷第82号53品216a背面。

〔69〕印度教神名。为“罗摩派”所信奉。该派认为，只有对罗摩表示虔诚，并默念他的名字，即可获得解脱，对罗摩的崇拜在印度民间十分流行。—译者

〔70〕《大藏经》K86函。

〔71〕参见R·A·石泰安：《系统化苯教的象雄语》，第24页。

〔72〕第悉·桑结嘉措：《黄琉璃》第1部72页，还可参见尊巴玛底：《略说大护法金刚法力之产生·白莲一束》，哲廓富康版19a背面。

〔73〕《秘密格廓大猛威成就法》由丹增南喀出版（德里1973年）经文365页背面。

〔74〕《光荣经》（《大藏经》编号K5），Cha函，第28品《教祖娶妻经》（德里1965年）70b背面73a。

〔75〕《赛米》（《大藏经》K5函）CHa品第28章《教

祖娶妻经》（德里，1965年）。

〔76〕参见注释63，经文5，74页背面。

〔77〕《苯教酬供成就法》第2卷，经文32，苏吉扎西出版（德里1972年）。

〔78〕沛彭编辑，Ta卷，加编1—10号。

〔79〕《小供》，由克珠嘉措出版（德里1973年）经文17，419页背面－－446页。

〔80〕《声魂》，该字的正字一直出现在苯教的著作中，其它形式“扎拉”（dgra—la）更常出现在佛教的经典中，但贡楚仁波且在撰写其著作时，使用了“扎拉”一词，使情况变得更为古怪。（参见注68）4a背面，6b，8a。

〔81〕《小供》（参见注69）经文17，第447页背面—454页。

〔82〕山顶上插有风马旗的石堆。—译者

〔83〕通常的拼法为Klung。

〔84〕八邦版Ta函第1页背面—第6页。

〔85〕藏译名为“希瓦错”，意译为“静命”，故亦称“静命大师”。印度僧人，大乘佛教中观学派衍化出现的瑜伽中观派创始人。受赤松德赞迎请，两次入藏，传播佛教，建桑耶寺，任该寺第一任住持。

〔86〕《萨迦全集》（东京1968—1970年）第5卷注24页309—320页。

〔87〕《本性库》（甘托克版）32b背面。

〔88〕又称“维摩”，意译“净名”，佛教菩萨名，是毗耶离神通广大的大乘居士。

〔89〕《藏医历法知识宝库丛书》，74卷，（列城1974年）。

〔90〕《入楞伽经》（大谷版，第29卷775号1796b背面）印度官方图书馆敦煌写卷，石泰安Ch2a（709）43a背面，b；D•T•苏祖克：《简论禅宗佛教》丛书1（伦敦1927年），87页。

〔91〕《阿竹宁美教害丛书》第5卷（甘托克1969年，；还可参见今枝由郎：《关于吐蕃法诤的敦煌文献》；《亚洲学刊》第263卷（1975年）第136—141页；S·G·噶尔梅：《对公元11世纪至13世纪大圆满地位之探讨》第263卷（1975年）第153—154页。

〔92〕《苯教研究：阿赤禅定法》《冈底斯山》，1（加德满都1973年）第6页注释3。

〔93〕《大藏经》T255函。

〔94〕《象雄耳传》（参见注释23）Ka段。

译者说明：

本文于9年前草译成文，曾得到陈庆英同志的大力协助，此次重新修定并补译了注释，又得到褚俊杰同志在藏文和梵文上的热情帮助，在此一并致谢。凡需引用此文者，请以此稿为准。

伊朗与西藏——对西藏苯教的考察

〔俄〕斯塔尼米尔·卡罗扬诺夫　著

冯晓平　译　褚俊杰　校

从历史和文化的观点来看，古代西藏就象个动力核，一个印度·伊朗、乌拉尔·阿尔泰汉和突厥诸部落和民族互相接触的地区。在这方面，毗邻印度·伊朗人种文化共同体的西藏各地区都是进行考察和研究的非常理想的地段。在西藏的北部和西北部可以明显地看到信仰观念的互相交流和文化上互相融合的结果。

苯教的起源、发展以及后来转变为喇嘛教系统便是古代西藏文化史上一个根本的问题。近代科学著作对"苯"（བོན་）这个词提出了各种观点和词源上的解释。

在1950年，H·霍夫曼（Hoffmann）指出了J·施密特（Schmidt）的错误，后者将"苯波"（བོན་པོ་）与"官长"（H-err）混为一谈。霍夫曼还提出这个词大致上的意义是"念念有词，念念有词地吟诵"。〔1〕

G.乌瑞(Uray)和D·施耐尔格鲁夫(snellgrove)得出结论说，"苯"一般的意思应该理解为"召唤"、"祈请"、"念念有词"、"吟诵"、"吟唱"。D.施耐尔格鲁夫甚至提出"苯"相当于象雄语词的"གྱེར་"（吟诵——汉泽

注），并且这个词本身也包含了西藏佛教术语“ཆོས་”（佛法——汉译注）的各项意义[2]。H.霍夫曼、G.乌瑞和D.施耐尔格鲁夫对“苯”这个字含义所提出的意见是对“苯”这一古代西藏宗教体系研究的重要贡献[3]。但是不能说这个问题已最后解决，研究还应继续深入，因为看来还有两种可能：或者“苯”这个词是藏语中本身就有的词，或者它是引进的词。因此，任何对“苯”这个词的更进一步的研究（这本身是另一个非常专门化的研究领域）都不应忽视与苯教的起源及其早期的、佛教化以前发展阶段相关的问题。

在现代波斯语中“bon”的意思是“根”、“根基”、“根底”、“底部”。从词源上说，它来自伊朗语“banu”，意思是“光”，以及古印度语“bhanu”，意思是“光线”“光明”。[4]“Bun”完全是个波斯语词，与“bon”的意思一样，是“根”、“根基”、“根底”、“底部”。[5]在九世纪以后的与袄教教义有关的帕拉维语文献中，“bun”是作为“基本经文”的意思来使用的[6]。

至于藏语词“苯”，它来源于伊朗的说法基于下列依据是可以被接受的。首先，最古老的西藏宗教教义被称为“苯”。这一名称同意思是“光”、“基本经文”、“基础”、“根本”、“根”的伊朗语词“bon/bun”并不冲突，而且一切迹象表明，这一名称表达出了早期西藏“苯”的基本要素：“光”、“教义”、教义的“基础”。

其次，学者们早就提请人们注意“苯”的建立者辛饶的传记中的一个段落，这一段说，来西藏之前，辛饶一直住在象雄和大食国。现代学者根据传统文献认为，大食（སྟག་གཟིག，即达吉克）是指伊朗，或更粗略地说，是指西藏以西的伊朗

诸部居住的国家，而象雄是指西藏的西北部，由源于伊朗的与塞种人有亲缘关系的游牧民居住。因此，这一整个地区看来是“苯”最早的发源中心之一，也就是说，是西藏诸部与印度·伊朗种族文化圈相接触的地带。

苏联学者B·I·库兹涅佐夫（Kuznetzov）和L·N·固米列夫（Gumilev）在许多论著中竭力为苯教源于伊朗的假说辩护。研究了苯教文献འདུས་པ་རིན་པོ་ཆེའི་རྒྱུད་གཟེར་མིག（《集摄宝续金匙》——汉译者）和多罗那他（ཏཱ་ར་ན་ཐ་）的《印度佛教史》中的一些材料以及“苯”和伊朗对一些神灵有相同的崇拜方式、部分神像相类同等等现象之后，库兹涅佐夫和固米列夫试图阐明太阳神崇拜和“苯”之间的共同特性或亲缘关系[8]。

N·J·朱可夫斯卡娅（Zukovskaya）在某种程度上接受了某些“苯”的成份可能从毗邻西藏的部落和氏族引进的观点。她赞同库兹涅佐夫和固米列夫的假说，即辛饶可能是个波斯人，一个太阳神的崇拜者，尽管她认为太阳神崇拜在早期西藏游牧社会中不可能站得住脚。朱可夫斯卡娅得出结论说“苯”是由西藏地方性崇拜演变而来，她认为这种崇拜同萨满教是类似的。[9]

一九六九年L·P·固米列夫和库兹涅佐夫发表了一幅西藏地理图，这是他们在列宁格勒藏文写卷部发现的[10]。按照他们的观点，这幅地图具有公元前三至二世纪大片地区，即从东地中海到西藏的历史和地理材料的性质。[11]在这一地区的中央，地图整理者认出了波斯古代都会之一巴莎尔格德(Pasargada)，他们认为该都会的名字被音译成藏文便是པར་ཟ་ཁོ་བརྒྱད་。这一事实以及表示不同国家和城镇的方式

即用方形和一连串的内接矩形使他们有证据说西藏制图法有两个传统，即伊朗的和印度的。可与D·施耐尔格鲁夫发表的和《藏语象雄语词典》中的香巴拉苯教图片作一比较。[12]我们必须承认，这一地图不只是给近东和中亚历史地理提供了非常有价值的资料，而且还揭示了古代藏人的宇宙观念。不管怎么说，对藏文文献中的一些地理名词还必须再作些研究，以便更确切地考定这些名词是指哪个国家和民族。进一步的研究或许能揭示一些后期的、也就是说是中世纪的累积成份，还应当能够订正其纪年错误。[13]

用内接矩形表示空间的方法是藏族宇宙模式观点的特征，它反映了一个更为常见、更为普遍的关于宇宙天地四方平面模式的观念。这一模式从远古时代起在西藏之外的地区就广为流行。因此，作为宇宙完美体现的曼荼罗这一观念的兴起及其理想化无疑是与之有关的。既然这样，那末问题就在于四方宇宙模式如何以其最早变化了的形态在苯教信奉者中出现。

S·胡梅尔（Hummel）承认，曼荼罗的原型可能产生于西藏，更确切地说，是和西藏西部地区的巨石建筑相联系的。他还认为西藏的巨石文化同“苯”的早期、即前佛教时期的发展有关。[14]G·图齐（Tucci）似乎认为古代近东（以及伊朗！）的宇宙模式观念更为古老，它后来传到了印度、并且也许是通过“苯”传到了西藏，紧接着又在曼荼罗中加以理想化了。。[15]

印度和西藏人用以表示空间的符号彼此相象可以在图像崇拜中见到，其中有些图像属于苯教以外的游牧塞种人的。苏联学者B·A·列特文斯基（Litvinski）研究过东帕米

尔属于伊朗(塞种)文化创造者的一个很有意义的墓葬群落。他在一个墓穴中发现了一个年代在公元前八至六世纪的纹饰铜牌，可与藏族萨满所用的法器相比较[16]。这个帕米尔的牌子使人联想到"苯"传统所熟悉的反映香巴拉观念的图形，即各个角连成对角线的内接方形。[17]即便这两种图形之间没有任何联系——这两种物品之间时间相距太远——但看来在伊朗和西藏文化相接触的地区还是产生、而且存在过相似观念。这种交流的另一个方面便是所谓动物题材，这在古代伊朗和西藏游牧民中广为流行。[18]

注释

〔1〕H·霍夫曼：《西藏苯教史史料》威斯巴顿，1950年第137（13）页。

〔2〕G、乌瑞：《藏语古动词"རྡན་"》，刊《东方学刊》，布达佩斯，1964年、第十七卷，第323—334页；D·施耐尔格鲁夫：《苯教九乘》，伦敦，1967年，第1、20、303页。

〔3〕R·A·石泰安、《H·霍夫曼的苯教史料》（刊于《亚洲学刊》1952年第二百四十卷第1期第97—104页的书评。）

〔4〕V·I·阿巴耶夫：《奥塞梯语历史一语源词典》，第1卷，莫斯科—列宁格勒，1958年，第265—266页。

〔5〕V·I·阿拜夫，上揭书，第278—279页；又见Chr·巴托罗素：《古伊朗语词典》，斯特拉斯堡，1904年，第968—969页；"būna"＝"基础"、"底层"、"深处"。

〔6〕H·W·拜利：《九世纪史书中的袄教问题》牛津，

1943年，第155页。

〔7〕H·霍夫曼：《苯教史料》，第212（88）—213(89)页；L·N·固米列夫：《从相邻国家历史关系中看公元第一千纪西藏民族史》，（刊《东亚历史与文化》第一卷，《中亚与西藏》，新西伯利亚，1972年，第73—77页。

〔8〕B·L·库兹涅佐夫、L·N·固米列夫：《“苯”（古代西藏宗教），苏联地理学会委员会及其分会的报告》第15分册《民族学》，列宁格勒，1970年，第85页；L·N·固米列夫：《古代布里亚特画像》，莫斯科，1975年，第18—26页；B·L·库兹涅佐夫：《西藏苯教中的教主（据“辛饶传”）》（刊《中亚历史语文学研究》，第6分册，东方学丛刊，乌兰乌德，1926年，第142—148页；B·L·库兹涅佐夫《多罗那他〈佛教史〉中的古代伊朗》（刊上揭《中亚……研究》，第139—141页；又见D·I·布拉耶夫《论苯教历史研究》（刊《佛教的历史与历史编纂学·中亚地区》，新西伯利亚，1986年，第45—59页。

〔9〕N·L·朱可夫斯卡娅：《喇嘛教与早期宗教形式》，莫斯科，1977年，第91页注1。

〔10〕L·N·固米列夫、B·L·库兹涅佐夫：《古代西藏制图法中的两个传统》（《风土与民族》）第八篇，韦斯民克，《地质与地理学》第四卷，第24号，1969年，第88—101页。

〔11〕D·施耐尔格鲁夫：《苯教九乘》，图版第二十二幅，又见《藏语象雄语词典》，德里，西藏苯教基金会刊印。

〔13〕例如，对于组合词ཀ་ཏ་ལ་ཟེལ་ཞུག（第96页，第44页）L·N·固米列夫和B·L·库兹涅佐夫只以ཀི་ཀ་ཏ་ཏ་解释了第一个组成部分。作者将它同赫梯人的族名相联系，后者为公元前二千纪居住在小亚细亚的一个印欧语系的民族。但是ཟེལ་ཞུག很可能是指“塞尔柱人”（Seldžuk），这是中世

纪以来就在近东闻名的突厥民族。另一方面，ཉེལ་ཞུག་也很可能就是ཉེལ་ཆུ་或ཉེལ་ཚུ་（据G·乌瑞的转写）。这位匈牙利学者认为ཉེལ་ཆུ་或ཉེལ་ཚུ་的意思就是“玉水”（及其变体“玉河”、“宝石水”）。详见G·乌瑞的论文《公元751年以前中亚史藏文史料综述》（刊《伊斯兰化以前的中亚史史料诸论》，布达佩斯，1979年，第275—304页。）

〔14〕S·苏梅尔：《西藏苯教中的欧亚传统》，布达佩斯，1959年，第167页。

〔15〕G·图齐《曼荼罗的理论与实践》，伦敦，1961年，第23—25页，第43—44页。

〔16〕B·A·列特文斯基：《早期游牧民族》，莫斯科，1972年，第29、126—127页。

〔17〕D·施耐尔格鲁夫，上揭书，图版第二十二幅。

〔18〕G·罗列赫：《北部西藏游牧部落中的动物题材》，布拉格，1930年（书中各处）。

译自《西藏学刊》1991年第4期

西藏的印度教神话

〔法〕石泰安 著　岳岩 译

所有人都知道，佛教保留了印度万神殿中的许多人物。他们在小乘中就已经存在，其数目在大乘中大幅度增加，在金刚乘（密教）中则更为显著。印度神，尤其是湿婆最早仅限于配角的地位，最终却扮演了一种重要角色，尤其是在仪轨书中更为如此。他们也被奉为新形式的楷模。该万神殿主要是由于肖像而为人所知，其作为主角人物的神话故事却不大为人所熟悉，往往是以只限于暗示的片断故事存在。随着佛教在吐蕃、西域、远东和东南亚的传播，这些人物也在不同地区获得了新的形貌。

这种同化有时如此强烈和如此深刻，以至于宗教史学家们都辨认不出其印度原形。至于吐蕃，大家有时则倾向于把那些神祇、法器、仪轨和故事视为土著的或前佛教的，它们与一种被认为是标准的佛教形式相比较则显得脱离常轨或反常。大家更乐意称之为“苯教徒”。但其中有一部分，至少吐蕃人认为是属于苯教的那些似乎派生自湿婆教[1]。

本处仅仅涉及到辞源问题，也就是有关神祇们那长短和完整程度不同的故事。某些故事由于被译作藏文的佛教文献——经和续而传播开了。我们最后是将这一切都系统地检

出。大家于此将会发现某些神话的印度起源，吐蕃人可能直接通过译经而了解到这一切的。

提醒大家注意一种特别有意义的史料之功劳应该归于图齐（Giuseppe Tucci）。这就是怛特罗《闪耀的火焰》（北京版《甘珠尔》，大谷大学大藏目录第466号[2]。他以其惯有的远见卓识而指出，这部续的第1部分具有某种“惹人注目”的特征，其第2部分表明了“苯教思想的一种感染”。它确实是一种相当混乱的长篇故事，主要涉及到了黑色女神（Kāli）、天女（Devi）、卡蒙底（Camundi）、勒玛底（Remati）等，它把各种神话混合在一起了。最后间断性地出现了某些并非真正苯教的神、而是由于纯藏文著作才为人所知者。针对风神（Rudra）的专题研究，我曾在一年的授课时间内研究过这部怛特罗[3]。本处仅限于指出某些数据。

这里是指“古旧续”（rñin-rgyud）之一，它们被宁玛巴之外的其它教派视为非真实的续。其题跋中既未指出作者，又未提到译者。但它指出莲花生大师最后面对其弟子朗贝吉僧格〔Glaṅ(Rlaṅs)dpal-gyi seṅ-ge〕念了一种咒语[4]。在这部分中，十首（Dasagriva）冒险故事系引自《罗摩衍那》。然而，该故事中的专用名词都具有大家在保存于敦煌写本中的《罗摩衍那》藏文本里发现的那种藏文形式、（如Remati的女仆牙恰科日、普巴拉、达恰日巴等）[5]。因此，该怛特罗可以断代为公元1000年之前。另一方面，那些让图齐联想到一种苯教影响的名词又出现在《神鬼遗教》中了，它们于其中也与十首故事相联系。这部14世纪的著作（伏藏）的作者确实受到了该怛特罗的影响，同时又向苯

教的《金钥》借鉴了一些内容[6]。

图齐先生(同上引书，第218页)就已经把怛特罗标题中的荼伽尼火舌（dakini Agnijihvā）考证为火舌龙王(黑色女神）。它确实被称为“黑色女魔火焰”（怛特罗第175页）。“火舌”一名系指同样也被称为“骒马口”（Vadava mukha）的地下火山。然而，这后一个名字也以其藏文形式出现了，gnod-sbyin rGod-ma-kha，它在《神鬼遗教》（第15页）中是作为十首（楞伽岛的罗刹）的女友而出现的。女神又被称为黑色女神Remati。这尊女神变成了龙女（Klu-mo，第177页），并作为妖魔Ri-ti'goṅ-hāg的女儿而转生。后一个名字也在《神鬼遗教》中作为Re-te mgo-yag魔的国王而出现，同时也出现在苯教的《金钥》中（第2函第262页）。在怛特罗中，女神又叫作贝拉摩纳摩（吉祥女神或黑色女神），其侍女叫作多吉洛摩仁（金刚洛莫仁夜叉，第178页）。可是，此女却以Glog-ma-sprin（雷电交加之女魔）的形式出现在《神鬼遗教》中。

对这篇文献需要作一些更加深入的研究，我们于本处应该补充说明，被认为是“疑经”的其它怛特罗提供了有关降伏风神——大自在天（Rudra-Maheşvara）的故事中的一些异文，它也在有关莲花生的伏藏中作了重复[7]。最后，在同一批喇嘛教和苯教的伏藏中，吐蕃的一个著名地方“死者之都”（Pretapuri）同样也属于密法范围的某些“古旧”派怛特罗。失败的风神之身变成了以3×8为特征的一片地盘，也就是说是与女神和部分身体有关的24个地区[8]。第17个地区就是“死者之都”，它与“性”有关系。在那罗巴（N-āropa）的一部由玛尔巴（Mar-pa）翻译的著作中（二者

均为11世纪人），该地的地望被比定在印度（rGya）或者是指汉地和吐蕃之间。其地貌特征是“沟壑”和“山口”〔9〕。“沟壑”（ṅam-grog）便变成了吐蕃的称号或形容词。

另外一部“古旧”派怛特罗是于11世纪翻译的，其中将24个地区的名表罗列了两次。第1次讲到了Gṛhadevata（家神），“自然诞生的女儿”居住在那里；其后紧接着便是khaṇḍaroha居住的“死人之都”（北京版《甘珠尔》第18卷，第113页，这是金刚荼伽女的密咒。其中第2次又声称（第114页）“自然诞生”的女神执一种魔羯鱼的幡，居住在“吐蕃地区”（Bod-yul）。因此，死人之都Pretapuri被比定为吐蕃了〔10〕。

仍然是在《神鬼遗教》中，继引自《闪耀的火焰之续》的名称之后，便出现了这样一句话：“吐蕃地区，饿鬼们的死人之都”。这句话又一次（稍早一些，可能为11世纪？）被一部苯教文献所使用（《金钥》，德里版本，第2卷第46页，译文第653页）〔11〕。大家从中发现了一些更严重的恶毒言行：北方冲木的格萨尔，死者之都—吐蕃、工布。

对于“古旧”派怛特罗的一种更系统的研究是势在必行的了。自此，大家会发现它们曾经是把印度的故事和名称传到吐蕃的原始史料之一。

其它著作也在这种传播中扮演了角色。其中之一就是大狮（Amarsimḥa）的梵文辞书《大辞典》（Amarakoṣa，公元6世纪，或者是4世纪的）。佛教徒作者于其中提供了印度教主要神的名字。它以对某些神话的概述而确定了这些神的身份和特征。这部著作以及由须布提—乾达罗（12世纪人）所作的疏证都于12世纪被译作了藏文〔12〕。

其它史料则更为明确和古老一些（大约在公元1000年之前）。第1种史料非常著名、并且经常被西藏作家们引证。这就是《自动优胜赞》及其疏注文（北京版《丹珠尔》第2004和2005号，德格版第1112和1113号）。这部著作被归于了岱比达保(bDe-byed bdag-po)，其译本应被断代为8世纪末（仁钦曲和贝则）。疏注文的作者喜饶郭恰（Çes-rab go čha）生活在9世纪初叶，其藏文译文应被断代为1000年左右（仁钦藏保，958—1055年）。

这部著作是对被奉为"最高神（印度教神）"的佛陀的颂歌。例如，大家赞扬他，声称他不象曾有过许多可悲性冒险活动的湿婆（Şiva）那样卑贱。对这类冒险活动（也就是说对于神话故事）的暗示在疏注文中都被作了明确阐述。

这部书那传奇性的起缘是颇具意义的。据由疏证者提供的口头传说来看，两位婆罗门兄弟托(mTho或Tho)尊（bcu-n)珠杰(grub-rje)和德比达保（bDe-byed bdag-po）都是大自在天或湿婆的信徒，都精通论部经文。他们希望看到人格化的神，于是前往冈底斯山（Kailása）。在那里他们确实看到了此神，但却发现湿婆正向500名罗汉布施。根据湿婆的命令，他们都皈依了佛教。这种传说由于《嘛呢全集》（第1卷，第34页）而得以在吐蕃广泛流传，但又出现了一些不同的说法：三兄弟，两名长兄是印度教徒，幼弟则更为喜欢佛教。佛教的优越性是由大自在天决定的，而大自在天却指出（对于巫术）印度教是一种最迅速的道路（顿悟之道）。然而，这却是怛特罗的一种特征。

托尊也写了另外一部佛陀赞文，这就是《无上赞》（vi-Şesa-stotra。北京版《甘珠尔》第2001号，德格版第1109

号），同样也由仁钦曲翻译。其疏证文（第2002号）系由仁钦藏保翻译。这都是《无上赞》及其疏注文的几种重译本。非常奇怪的是同一位作者也撰写了一部大自在天的赞文（北京版《丹珠尔》第2001号，德格版第1111号），同样也由仁钦藏保所译。在这部经文中，大自在天由于一种经典解释的原因而被比定为佛陀。这尊"大天神"为"一切神上之神"、"诸神之首"和"神首之首"。由此而产生了佛教的一种称号（尽管初看起来有些奇怪）："天神之教"[14]。湿婆烧毁了阿修罗之城（金、银、铁三城）[15]，这就是被智慧之光烧毁的烦恼。天神所执的头颅是善（byam-pa），其身上沾满的垢是悲（sñiñ-rje）。他战胜了欲。该湿婆—佛陀曾多次被称为"无上"，它是密教诸大神的原形（最胜、黑茹伽、好域、金刚戒等）。

佛赞的疏证文是理解印度教神话的一种很丰富的资料。其中列举了诸大神的一些神话，如梵天王（Brahmā）、因陀罗（Indra）、湿婆、毗湿奴（Vishṇu）、五众（Skandha）、金刚（Vajra）的原形、《婆诃婆罗多》（Mahābharata）和《罗摩衍那》中的故事等。它为神学家们提供了识别标志，从而为作为吐蕃人之先祖的鲁帕底之传说传入吐蕃提供了一个时间（公元800—1000年间）。鲁帕底国王化妆成女子、并逃亡到喜马拉雅山中："根据地理学知识，现在已经是大家称之为吐蕃的地方了"（第2005号，第24页）[16]。

该文要求同时具备印度学家资格的神学家作深入的研究。大家有时也要指出多种传说。现在已经提供的文本在细节上并非始终都与大家可以在论述印度神学的欧文著作中得到的内容相吻合。众所周知，这同样也是《罗摩衍那》藏文

本（敦煌写本）中的情况。

另外一种文献对于了解有关印度神话传入吐蕃并被同化的整个过程都很重要，但却不大为人所知。使它具有意义的因素是其疏证文未被保存在《丹珠尔》中，但却出现在敦煌写本中了。我这里是讲续部《召请密宗三续》（教义摘要本，北京版《甘珠尔》第470和471号，续部；德格版第846号，陀罗尼部）。其作者和译者均不为人所知。我仍在敦煌写本中掌握有许多卷抄本（Pt·2、7、26、27、29、33、209—211；I·O·366·1、369·1、376·1）。它也是一部很短的有关的佛陀（叫作"最大、无上"和"神首之首"）的赞文。这样就使之与我们于上文讲到的佛赞之标题很相似了。它是以对三宝的一种赞文为基础而形成的（这样一来，当然可以解释其标题了），但它主要是对释迦牟尼的赞文。该"神"的至高无上性也因与印度教的神相比较而得以证明（就如同在《无上赞》中一样）。该赞文应被断代为公元800—1000年左右。

正如其异文的标题所指出的那样，该赞文是用于请神到坛场中来[17]。在敦煌写本的其它的愿文（汉文和藏文）中，召神也是一种咒语（由此而导致将该怛特罗划分在陀罗尼类中的作法）。它确保了神祇的存在，由此又确保了其功德波及到众生祈愿的实施（第470号第65页和第471号第65页）。疏证文指出了三宝和所有神祇的中心场所（也就是坛场）、甚至包括小神在内（如天神、龙神等）。在这个时代的密教中，大乘的大佛、甚至三宝都具有坛场，而且都使用了咒语[18]。

该疏注文（I·O·711）非常混乱，多次重复，并很难

理解[19]。它在作为咒语而解释其"原文"时将该怛特罗作了断代："在开始时，大日如来（黑茹伽）自色究竟天（Akaniṣṭha）降临至南方的毗舍利城（Vaiṣāli，佯巴）"。他在那里被"药王之子"（sman-pa'i rgyal-po'i bu）[20]剃度为僧。这里很可能参照了另外一部怛特罗（同样也被分在陀罗尼部）。这部怛特罗被称为《进入毗舍离经》（《甘珠尔》第142和714、978号，全都是复本），译自公元9世纪。其中"召请"了"大神、神中之神、诸神之首"佛陀，还召请了其它许多大大小小的印度神祇，并且还使用了神咒。这部怛特罗之后附有许多类似文献(第143—150号)，其中的佛陀和大日如来都拥有为罪孽者涤罪的神咒。

完全如同《无上颂》一样，怛特罗《三续派》列举了已知的印度神：婆罗门、因陀罗、四大天王（大日如来除外）、四方守护神（火神、阎王、水神、风神）和大域氏、日、月、星辰、毗湿婆、誐誐钵底（Gaṇ pati）、竺难提（喜，Nandi）、迦剌底迦（Karttika）、大神王(Mahākāla)、竺大力（Mahābala）、十首（Daṣagriva）、猿将（Hanumanta）、吉祥天（Ṣri Deva）、恒河女神（Ga'ga）和琰母那（Yamuna）等。其它的神灵则不大为人熟知、并且属于"民间神祇"的范畴：大臣、将军、其妻子儿女、许多夜叉（但其名字却未出现在《翻译名义大集》中，唯有山樵神例外，见第3377条；其紧接着下面的一条"冰川居民"却未出现于其中）、仙人和持明（无明），他们与"云雨"、"丰收之神"、"路神"、一系列女子（七母、四女魔、四姊妹、大迦利、顶髻母、吉祥天女等）以及一大批青年人。

正如在怛特罗《闪耀的火焰》中一样，参阅《罗摩衍

那》的地方占据了很大篇幅。专用名词的形式在此问题上仍然与在敦煌写本中一样。在《三续派》中，十首是以其藏文名称riṅ-bČu的形式被提及的，而大家在疏注文里（第5和8页）则称之为Yag-ʂa kho-re和Da-ʂa gre-ba（以及'Da-ʂa gri-ba）。该怛特罗中提到了哈努曼陀以及其它强大的神。疏注文在这个问题上提供了《罗摩衍那》中的一个故事。为了摧毁魔军，哈努曼陀穿过了帕西和印度河，并且还战胜了魔军。由此而派生出了其名称"大威"。另外一个故事（第9页）解释了女神其旺拉莫（Chig-dbaṅ Lha-mo，字力）的名称。我不知道此名的同义词，但该故事却是有关冷河（Sita）的。当时有两兄弟，均为夜叉国王。长兄的妻子是一个魔女。由于她诞生时的一个恶兆，所以她被置于一个小锅中、并被丢弃在一条河中，夜叉国的农民发现了她。国王便娶她为妻。她后来被妖魔掳去，接着又被夜叉们夺回。这些夜叉们发现她如同一尊女神，便称之为"奇旺拉莫"（独眼金刚女神，独目自在女神）。

疏注文既未被断代，又未指出其作者和译者。可以把它断代为10世纪。其作者解释了那些神祇的名称和孤立的名词，有时也提供有关这些神灵中某一位的简单故事。某些特殊的名词和文字又出现在被认为是"疑伪经"的其它"古旧"派怛特罗中了[21]。但形成这部疏注文的特征并使之具有意义的因素，是它将密教中对古文字经典解释的作法运用到大乘的佛陀、三宝和印度诸神中去了。这种强词夺理的解释导致了对一些错误的辞源的使用。

在引证了由怛特罗提供的皈依三宝的一句话之后，疏证者又补充了一个音节Ā、并提供了最早的故事。妖魔的500

个儿子看见火光后逃之夭夭了，火光是以黑茹伽的“心之所现”而出现的大日如来之威严。此人带着大批金刚自天而下界，金刚烧毁了妖魔的这些神子、并产生了降伏它们的神咒。但怛特罗中被用于指佛陀的这些称号于此却被用于了黑茹伽(最胜)。当怛特罗声称佛陀是“天地之主”时，疏证文将此视为黑茹伽和金刚大士(Vajrasattva)，它们如同天地一样不可分割。黑茹伽和大日如来之间的关系在怛特罗的“风神”(四方的守护神)问题上得到了更好的详细说明。其中声称(第3页)共有三种“风神”：1、“心风”；2、“语风”；3、“意风”。它们被分别比定为：1、金刚大力；2、牛鸣；3、大日如来。在有关女神的问题上(第12页，以一种比较含糊的方式)和重复最早故事时又一次提到了大日如来和黑茹伽之间的关系：在讲到大日如来从色究竟天下界之后，便具体解释说产生了一些相继的化身(化身的化身)，共分为五种种姓。这就是：“心的化身”师利·黑茹伽、风神、金刚大力和十六种瞋恚(Krodha)。对黑茹伽和风神的暗示都是在一份小神(夜叉、龙等)名表里作出的(第6—7页)，但它们之间又没有明显的联系。在怛特罗中有关女神及其儿子们的问题上，其中又指出(第5页)，继黑茹伽之后的“儿子”便是大悲(Ka-runa)，其最亲信者是女神——部众中的女童子军之首无意识(Pramoha)。文中稍后又讲到了黑茹伽和大悲，解释说大悲降伏了无意识并与之媾和，它是黑茹伽的“心之化身”。

文末又一次重复了其故事的原形(第13—14页)。为了降伏世界之树脚下的“七母”，大日如来从其身体中制造出了一些大家分为内外的化身。外部化身是“化身之化身”，

这就是五种姓。相反，内容化身是“心之化身，也就是师利·黑茹伽。

文中继续讲述有关起源的故事。黑茹伽被称为“师利”（吉祥），是因为它被比作了太阳。首先希望以五种姓来镇伏妖魔，这次行动未能成功，黑茹伽将空中的天和金刚界结合于自身之中。这样就必须自天降下大批金刚，魔鬼便会归降。

这一部分故事无疑是指通过“解脱”（断灭，处死）而降伏的人。其下文又解释了通过“性合”而降伏女子的方法。这些女子扰乱了陈尸所，大悲很喜欢与她们“性合”。黑茹伽以一个骑白马的白人之外形出现，在七日间作出了这种解释。他通过盟誓而抓住了摩登伽、并且以这种方法降伏了他。他的全部亲信都突然间皈依了黑茹伽。当时有一种神咒可以很快地请来黑茹伽和召来诸魔。

这些故事暗示了大家特别是在怛特罗《密意集》（《甘珠尔》第452号）中发现的降伏风神的传说，莲花生遗教的伏藏（《莲花生遗教》）和《掘藏宝库》就是受到了该经文的影响启发[22]。黑茹伽是大量敦煌写本中的主人翁。这都是一些仪轨书，其中阐述了密教的两种“解脱”修持，对于女子来说是性合，对于男子来说则为凶杀，这些作法在稍后（11世纪）受到了强烈抨击[23]。

这些批评的目标不仅仅在于某些仪轨和教理的过激行为。它们还指责某些“古旧”派怛特罗，认为这都是印度和吐蕃论著的某些混合物，无论是神灵还是其表达方式均如此。索洛巴（Sog-bzlog-pa）提到了以下的指责：印度和吐蕃语言的混合（《著作集》第1卷，第305页）、佛教和苯

教语言的混合（第308—309页），尤其是在陀罗尼（也是印度、吐蕃和象雄语言的混合物）中更为如此[24]。大家也指责“古旧”派怛特罗提到了一些吐蕃小神。据作者认为，它们不是佛教的神，甚至也不是苯教的神（第310页）。作为例证，我们可以引证rgyal-'goṅ（第305页）、gyiṅ-pho和gyiṅ-mo（它们似乎是门域所特有的神）、gra'-spaṅs-skyes（雅邦杰）、白色天台乌（gNam-the'u dkar-po）、阿其钦莫（A-phyi Čhen-mo）、强玛摩（ʂam-mam-mo）阔杰章噶尔（bsko'-rɟe Braṅ-dkar）以及木神（dmu）、赞神、台乌让、贡神和年神，所有这些神均未出现在印度（第310页）。这样的混合例证确实已在怛特罗《闪耀的火焰》和《密意集》中被指出来了。《三续派》的疏证文也提供了一些例证，从而可以使人理解它可能是在11世纪形成时的多种语言和民族的背景。这就是敦煌的背景，汉人、吐蕃人、印度人、突厥回鹘人和其他民族的人在那里相聚和杂居。

疏注文中的两段文字在这个问题上值得注意[25]。

①大家在怛特罗的小神名表中发现了以下诸神：“仙人、持明、雨云、丰收神、路神（《甘珠尔》第651页，敦煌写本pt·209第1页）。疏注文中的解释令人惊讶（第8页），收成之神是四方的保护小神。它还补充说：“这都是约当策和曲当策等十二兄弟及其亲信”[26]。它还指出了它们的“生命之要素”，也就是产生了它们的字母ma。

大家在另外一卷敦煌写本中还发现了被定为“突厥人之神祇”的约当策。这就是在一卷突厥文的敦煌占卜写本中提到的突厥路神（大家已经断代为930年的敦煌写本，也可能是摩尼教的写本）。“路神”也出现在有关占卜的写本（也

是敦煌写本》中，大家于其中也发现了“耶稣弥赛亚”。Čog也就是突厥文中的tängri（腾格里，天神），但大家尚无法解释该词。我们不知道谁是12兄弟（请参阅注[25]）。

我们是否应该在怛特罗中的印度路神与将它们比定为突厥神（含糊地，未作具体阐述）的疏注文的解释之间作出区别呢？对于藏文写本中的同一个名称“路神”（Lam-Lha）又该怎样讲呢?它究竟是指一位纯粹的吐蕃神、还是以此名掩饰着的一位突厥神呢？无论如何，大家将会看到疏注文的作者是怎样在印度万神殿的名表中引入一些土著内容的。

②第2段奇怪的文字使我们面对的是其它一些并列的守护神：“太阳和月亮、行星和恒星、域龙、大相、将军、保护四方和中介点的女神”。从疏注文来看，大相为因陀罗（Indra）和梵天（Brahmā），女神为乔里（Gauri）或舍里（ceuri）等（接着是八尊女神），将军是毗湿奴、会主神（俄竖钵底？）、欢喜神（Nandi）、Kirtika、大神王（Mahūkala）、大跋蓝（Mahābala）。然而，针对“太阳和月亮”，作者列举了一个奇特的神话故事，对此使用了密教的一种经典性解释。

（第4页）太阳是一尊女神，月亮是一个女魔。从它们的婚合中产生了三种“解脱之果”、三种“成熟”。三种“成熟”是A·E·吽。至于三种“显现”，第一种便是出自一枚卵的生灵的出现，它经由屋脊眼而升天。在印度语言中，这叫作Can-bu-dvu（dra？）[27]；在藏语中，它叫作月亮的长子”（Zla-ba'i bu Čhen-po）。这一切意味着什么呢？它首先如同一枚卵而出自母亲的胎藏，它升至屋脊顶、并且飘到了天空。僧侣们称之为“神子”恰巴（Lha'i

bu Čhad-pa)[28]。苯教徒们则称之为“天神”(gNam-Lha)。其“生命之本质”是ste。其后(第二枚生命之卵)通过窗口而升起(第4页)。母亲拉住它的双脚、并将之打倒在地。但它躲进一个雅恰加布尔(yag-ʂa'i bu-gar)的洞子中、消失了。在印度语中,这就是岱(De'i)[29];在藏语中,这就是台乌让(the'u-raṅ)。其“生命之实质”是tra。最后是一枚生命之卵被压在了下部,被踏住了,其肢体(感官?)受到了损坏(或者是被弄脏)。其名是贡保('gon-po),其生命要素是tri。

我无法指出这个故事是否与某种印度神话或某种神话的藏文不同文本相吻合。在欧文著作中,我得以于其中找到了某种类似性的唯一部著作是有关龙和金翅鸟起源之神话(由于《阿摩罗辞典》而在吐蕃为人所熟知,见《丹珠尔》第161页)。迦叶(kāʂyapa)有两位姊妹夫人。其中之一的迭底(Diti)是施好(daitya,阿修罗魔)的母亲,月光(Čandra)神有时也为魔。另外一位阿迭底(Aditi)则为天神(无限之神,它们均出自一枚宇宙之卵)们的母亲,阿迭底是太阳神。据另外一种说法认为,迦叶的两位夫人姊妹是毗那怛(Vinata,天),即金翅鸟之母;迦德鲁(Kadvū,地),本为龙之母。前者生下了两枚在1000年内也尚未能孵化的卵。毗那怛感到急躁、不耐烦,于是击碎了两枚卵之一。从中出来一个不成形的儿子,这就是阿鲁难(Aruna),意为“将晓”,为幼弟,系太阳的御夫星座(《翻译名义大集》第9296条目)。从第二枚卵中出来一只金翅鸟(太阳鸟)。但据《阿摩罗辞典》记载,毗那怛从一位仙人处接受了三枚卵。她感到不耐烦了,于是便设法孵化。第一枚卵经

过三天之后开裂了，它变成了一道光升向了天空。第二枚卵经过六天才孵化，变成了阿鲁难（将晓，太阳）。第三枚卵于第七日孵化，变成了金翅鸟[30]。

那些贡魔和台乌让都非常著名。大家已看到索洛巴在某些怛特罗的印度内容中提到了它们。它们也出现在敦煌占卜写本中。但天神却未出现于其中（唯有一尊天神gNam-gi Lha，它可以在干旱时节降雨。请参阅托玛斯：《西藏东北部的古代民间文学》第124页，第76行）。这一点显得很奇怪。我们必须采取谨慎的作法。大家已经看到出现在敦煌占卜写本中的“路神”于此指的却是一尊突厥神。本处对于“天神”的情况也可能如此[31]。无论如何，三种生灵在疏注文的记述中是被按照一种品阶分类的：通过上部（屋脊眼）升天者是天神，通过中部（窗户）升天而又被向下拉者是台乌让，下部不成形者是贡魔。

该故事的某些特征也出现在晚期传说中了。大家可以联想到三位一体的三种主要台乌让：天神台乌让为白色者、中界台乌让为斑色者，地下台乌让为黑色者。三枚卵也在苯教的宇宙论中扮演了一种重要角色，而其起源则似乎受到了印度思辩学问的启发影响。一枚卵出自生灵和非生灵这两种本原之中。由卵又出生两只飞鸟（一白一黑）。它们又产下了三枚卵，一只白卵（从其中诞生了三种生灵），一只黑卵（从中诞生了两种邪恶生灵）和一只斑色卵。从这后一只卵中诞生了世界上的第一尊神和人类的先祖。它既没有五官，也没有手和脚[32]。

但最引人注目的类似之处却是由有关吐蕃第一位赞普来历的传说所提供的，这些传说被保存在十四和十五世纪的著作中，但苯教传说却无疑将它们至少上溯到了十二世纪[33]

这种传说根据一种等级而被分成三种说法（B）。第一种被称为“密教的”，系有关赞普们的佛教传说；第二种叫作扎巴（bsGrags-pa，但却写成drag-pa，意为“畏怖的”），系苯教传说（没有社会方面的任何因素）；第三种叫作“最上密教的”（第57页，在第140页中作“纯洁的”），系“外道”传说（第157页，在B中付阙如，无法言传的谎话）。它涉及到了臣民和大相。

据第一种说法认为，第一位赞普出自某个印度国王之后裔。据第二种说法认为，他出自一位天神。该世系（据§认为）由生灵和非生灵而开始。最后，据第三种传说认为，他又出自台乌让。每种说法都包括着一个故事。在第一种说法中，先祖是鲁巴蒂，他长有鸟眼和带蹼的手（水鸟）。在第二种说法中，先祖为恰神和木神之子（天神），他首先下界到一片“神地”，其木神之母便居住在那里。他在母亲的胎藏中说他既不想从上部(囟门)、又不想从下部（性器官）中出去。所以，他便从中间（颈部）出来了，接着落地，并放弃了其天神的外表。据第三种说法（与B和§不同）认为，在布域和波答地区（§），有该地区的一个女子（§作“女鹰”）叫作“母鸟王后”（Bya-mo bcun）和“天之王后”（B作“贡杰”）。从其胎藏中诞生了“台乌让四兄弟”（B和§）。其中最年轻的台乌让是乌波若（u-pe-ra，B）或玛一阿一乌波若（§）[34]。吐蕃赞普即由他而出。他有一种奇特的外貌，尤其是带蹼的手（如同鲁巴提一般）。这就是大家为什么把它从波密驱至吐蕃的原因。本处没有提到卵，但其母亲为一只鸟，而且也具有鸟的特征。台乌让的名称并非是藏文。由于这种说法被认为是“外道”的，所以此名很可能是

印度文（已讹变）。

所有这一切都与大家在怛特罗的疏注文中读到的内容差异极大。我们还必须将研究进一步向前发展、并寻求其它起源。但如果撇开对于内容和主题的分配顺序不提，那末大家还会在这两类文献中发现数量可观的一些例证。我们于此可以指出其很明显的特征。

疏注文	晚期文献
①三分法 a、生灵（天神、台乌让、贡鬼）。 b、僧众（佛教僧侣、印度教传说、苯教）	①a、人类、天神、台乌让。 b、佛教徒、苯教徒和“外道”。
②三种生灵诞生自出于母亲（女神，太阳神）胎藏的卵	②a、第一位先祖具有飞鸟特征 b、他不是出自其母亲的胎藏，女天神、神地 c、他不是出自其母之腹、女子飞鸟、天神王后
③品阶：上部是天神，中部是台乌让，下部是贡鬼。	③第一位天神先祖既不是从上部、又不是从下部出来，而是出自中部、并下行。
④第三种生灵贡鬼无形状，它也没有感官。	④（《灵犀宝卷》）等，第一位先祖是神一人，诞生自一枚卵，最初无形状，既无五官，又无手脚。

我们无须断言任何具体的承袭世系，我觉得从晚期传说中摘录的特征就部分地澄清了疏注文中记载的内容。

无论如何，我们也发现这种印度的或所谓印度的故事已被与吐蕃的巫教同化了，以至于可以赋予每个印度名词一种土著名称。这种混合是很有意义的，因为它是两个不同集团的证据。其中一个集团是佛教僧侣，使用了印度的、有时也是译作藏文的词汇；另外一个是苯教徒集团，他们使用了吐蕃神灵中的常用名词。

但在此背景下，应该怎样理解“苯教徒”呢？我在其它地方已经证明，在当时的写本中，bon-po一词在一般情况下可能是指通灵人或巫师、卜师和其他民间宗教的专家，但同一个词也是指藏族或汉族“巫师”（《古代吐蕃文献汇编》I，注[25]、第245—248和261页）。此外，在这同一批敦煌写本中，bon-po有时也被称为“外道”。然而，两个世纪之后，支贡巴（十二世纪）认为组织成统一体系的苯教要依附于湿婆外道（恰神，苯教徒中的创世之神是自在天）[35]。我觉得这种观点是正确的，但它从什么时代起成立的呢？

在怛特罗的疏注文中，苯教徒作为一个集团而与佛教僧侣对抗。在将其名词术语与起源于印度的一种神话词汇并列起来时，这一集团无疑就已经吸收了一些印度成份。由于他们有时被称为“外道”，所以大家可以或正确或错误地把他们与其他“外道”（这一次是印度教徒）统一起来[36]。

我所掌握的文献无法使人对此进行更多的论证。无论如何，大家可以看到，在十二世纪时，由怛特罗的疏注文对于印度神话的简单记述不仅仅没有触及密教界，而且也没有触

及到一般的僧侣界[37]，甚至是苯教界。大家不知道在吐蕃本土上所发生的情况。但在摆脱了当时就已经分崩离析的吐蕃政权的东北部“边陲”，某些突厥成份（部分是摩尼教的）加入到了印度和吐蕃的这种混合物中。

附注

对于作为一个社会等级集团（无论大家将他们与佛教僧侣集团等同与否都一样）的苯教徒问题，我们还必须强调两种文献。

1、一部证实了这种结合或对立的藏文经文已由桑木丹·噶尔美作了研究（敦煌写本pt·972号）[40]。其中建议信徒们不要相信“外道”占卜苯教徒，在有关他们的命运问题上不应顾忌占卜苯教徒们的卜辞[41]。作者认为，这些占卜教徒可能为苯教巫师（第94页），他们可能与“某些非常古老的文献”（pt·94，无疑是已被刊布的古老仪轨书）中的普通苯教徒和占卜苯教徒相似。然而，在该部经文中，这种对于外道占卜苯教徒的信仰与由僧侣们代表的贤明教法——佛教是对立的，作者认为该文献证明了苯教作为一种信仰理论的存在，这种宗教在赞普们的时代（也就是说在佛教徒们的时代）就传播开，并且深深地扎根了。该文献可能应被断代为九世纪或十世纪（噶尔美，第91页）。

这种观察问题的方式与我以询问的形式提出的假设是相吻合的。在其文的撰写时代，噶尔美未能读到我的文章——《古代吐蕃文献汇编》之一。在他翻译的这卷写本时代，mo-bon和bon-po等词已被用于汉文疑伪经的译本中了。其中的mo-bon于其中是指专长于占卜的bon-po，也就是占卜苯教徒[42]。该文也应该断代为九至十世纪。当大家提到苯教徒

时，指的既是吐蕃人，也是汉人和回鹘人。提出对他们的防范是佛经中的一种文学内容，他们被描述为各种仪轨的专家。大家不能把他们与苯教徒、占卜苯教徒和古代仪轨书中的辛们对立起来。

2、我遗漏了某些木简残片，它们出自米兰、并被断代为唐代（从8世纪中叶或末叶开始），因为其中提到了佛教僧侣们。

文中提到了仪軌性的解脱（无疑是对于死者来说）、“赎魂”或使“灵魂的下降”（托玛斯，第88号文献；王尧，第421号）以及有关马匹、天神苯教徒（托玛斯，第394页；王尧，第422条）、身辛（托玛斯第395页，王尧，第423—424条）、域神、乡神和门神（托玛斯，第394页；王尧，第423条）、守护神、守护门神、身体之神（托玛斯，第381页；王尧，第431号。请参阅《吐蕃古代文献汇编》之I第200页注[96]）[43]。这种仪轨行为和具体供品的名词术语与的那拉露所说的“王家殡葬”（pt·1042）以及其它此类文献中些措词都相同[44]。

正是在这种背景下，有三种残卷证明了苯教徒和佛教僧侣之间的结合。

在第一种情况下（托玛斯，第390页；王尧，第418条），文献指出了“灵魂等级”（？）中的解脱数目[45]。共有两个级别，其一为七名苯教徒另加二名苯教之王，共有九名之多。

第二种残卷（托玛斯，第390页；王尧，第429号），其主语付阙如。其中讲到了为二十七个人（3×9）准备的食物供品数量（王尧假设认为他们是苯教徒，托玛斯则想到了佛

教僧们）。事实上，在第三种残卷中，共提到二十一（3×7）名佛教僧侣和二十四名仆人（托玛斯，第391页；王尧，第428号）。在此问题上，自然是指解脱和供品。

这些文献残损过甚，难以使人得出一种肯定的结论。如果说dge-dun不是抄写者的一种错误，即一种笔误，那就应该相信苯教殡葬仪轨也可以由僧侣们来行使，或者是僧侣们可以参与这种活动。这两个集团无论如何都是同时代的。“古老”辞汇于此被用于了这两大集团并存与合作的某个时代。大家可以想象一种类似821—822年会盟条约时的那种背景。这次仪式是由一名大相主持的，即本为佛教僧侣的钵阐布（dpal Čheu-po），但也举行中原式的宰杀牲畜的仪式。据汉文史料记载，一些“巫师”（苯教徒）出现在围绕祭坛的参加者中间[46]。在佛教赞普们的时代，更应该是把苯教作为一种非佛教的宗教、而不是一种前佛教。古老类型的仪轨存在于九至十世纪。它们无疑也有一部历史，但大家由于缺乏更古老的文献而无法对它们断代和衡量，它们至少被部分地保留到了近代。但在上引残卷中，苯教徒与佛教僧侣们的结合并不意味着这里已经是指形成了宗教和哲学体系的苯教。他们的仪轨活动与“古老”苯教徒们是相同的。

注释

〔1〕请参阅石泰安（R·A·Stein）：《西藏的文明》，1981年巴黎第2版，第201—202、205、215页和注〔245〕。

〔2〕图齐：《西藏画卷》，罗马1949年版，第218—219页。北京版《甘珠尔》第466号，德格版第842号。大家还可以参阅图齐：《喜马拉雅地区的印度神像》，载《泰东》杂志新编第

7卷第1—2期，第172—173页。联想到了9世纪时的古格和普兰王国，同时也提到了他认为历史已经很悠久的苯教和赴冈底斯山的朝圣进香。对于湿婆教、佛教密宗和苯教的情况，请参阅图齐和海希西：《西藏和蒙古的宗教》，巴黎1973年版，第59、99、254页注〔18〕、236页注〔3〕和第247页。大家于本文注〔31〕和〔32〕中还可以看到这个问题。

〔3〕《法兰西学院年鉴》第74卷，1973—1974年授课纪要，第517—519页。

〔4〕大谷大学西藏大藏经目录的作者们错误地指出，“由莲花翻译”。事实上，大家可以在文末读到，一种祈祷诅咒（“愿敌人被摧毁”）之后便紧接着这样一句话：“所讲的正是这一切，由莲花生向……传授”。由施密德编写的德格版的《甘珠尔目录》（《甘珠尔引得》，圣彼得堡1845年版）中的《旧续》一节付阙如。《宁玛巴续部大集》的刊布者晋美林巴（'Jig-med gliṅ-pa，18世纪人）于其目录（第23函，第237页）中指出，这部以及其它怛特罗是由女神（财宝神）自己念诵的，已由属庐路坚参（Čog-ro Klu'i rgyal-mchan，9世纪初叶）翻译。

〔5〕有关藏文文献，请参阅石泰安：《古代吐蕃文献汇编》之1，载《法兰西远东学院通报》第68卷，第291页及参考书目中所列巴尔比尔与戴琼的书。在1974年4月29日的一封来信中，戴琼（De Jong）先生非常乐意地向我指出，女仆的名字富巴拉出现在藏文本的《罗摩衍那》中，系自梵文Phūrpahakha派生而来，也就是其正确写法pūrpanakha的变形。但他未能考证清楚十首之妹聂顿则的名字。他向我指出，Remati和Kamala等名字似乎并未出现在《罗摩衍那》中。相反，大家于其中却发现了该怛特罗（第171—172页）中的两只弥猴'Pal-le和mGrin-bzaṅ的名字，在藏文本《罗摩衍

那》中作'Ba'le和mGrin-bzan。在这另一种文献中，毗湿奴（Viṣṇu）被写作Byi-snu，出自于"吉祥结"。在怛特罗中，这就是毗努恰的吉祥结。

〔6〕见布隆多（A.-M.Blondeau）《神鬼遗教》（载《拉露纪念文集》，巴黎1971年版，第54、56、62—63和72—73页）中有关这些人物的情况。在《金钥》中，达恰日瓦和雅恰阔日也出现在杀害中原国王的妖魔名字之中了（第13卷，南木达克1965年版，第760页）。在《大宝集之无垢续》中的情况也如此。

〔7〕请参阅我对自己的授课总结，载《法兰西学院年鉴》第72卷第501—510页，第73卷第463—470页，第74卷第517—519页。

〔8〕另外一幅三十二小邦的名表中载有同样的名称，但Pretapuri却未出现在《佛说大悲空智金刚大教王仪轨经》（Hevajratantra，斯奈尔戈洛夫译本第1—7卷，第70页）中。有关乐胜金刚的名表问题，请参阅图齐：《印度—西藏研究》第3卷第2册，第38—41页。

〔9〕北京版《甘珠尔》第4628号（不见诸于德格版中）第128页。那里有一个石制性器官，这就是饿鬼。大家在那里会感到饥渴之苦。前一个地区喜马拉雅山已被考证为冈底斯山（那里也有一个石制性器官），后一个地区Grhadeva被比定为"西域"（李域，同样也有石制性器官）。我们必须指出，玛尔巴也修订了金刚胜乐的另外一种小怛特罗的译本（《甘珠尔》第16号）。金刚胜乐的另外一种怛特罗（《甘珠尔》第20号，第205页，译于11世纪和修订于15世纪）也包括有二十四个小邦的名表。其中的喜马拉雅相当于裤裆，Preta-puri相当于女性器官，而Gṛhadeva则相当于男性器官。因此，这些地区互为毗邻。

〔10〕在此之前(第108页)，同一部怛特罗又将女性器官考证为饿鬼的居住地和家神之地。布顿（Bu-ston）将喜马拉雅山考证为冈底斯山和统称的吐蕃。Pretapuri被考证为普兰，Grhadeva则被考证为西域（李域），请参阅他对金刚乐胜的译本，这就是《密宗胜乐要义注解》（布顿的著作，《百藏》版本第40卷，第54页）。感谢噶尔美先生盛情地向我提供了这种资料。

〔11〕请参阅石泰安：《西藏史诗和说唱艺人的研究》，巴黎1959年版，第297页；布隆多：同上引书（注〔6〕）第73页。我于1959年引证的苯教文献《苯教王统记》应上溯到《金钥》。

〔12〕北京版《丹珠尔》第5787和5788号（德格版第4299和4300号）。请参阅菲利奥扎（Filliozat）：《古典印度》第2卷第1546节。其内容已由于萨迦班智达（十三世纪）的一部著作而在吐蕃广泛传播，即《藻饰词经典之宝藏》以及洛卓登巴的疏注文（甘托克版；《萨迦全集》第5卷，东京1968年版，第14号）。某些神话也由仁钦贝于其对同一位萨迦班智达的《格言集》的疏注文中作了诠释。

〔13〕请参阅注②和毗湿奴的形象，这是由高附国王从自冈底斯山得到它的不丹人处获得的（据953—954年的碑文记载）。鄂本笃《卡朱罗合大寺的历史背景》，载《亚洲艺术》第5卷，第1期，1958年，第37页。

〔14〕《翻译名义大集》第16条。对于印度学家和佛学家们来说，佛陀的这种称号派生于大自在天的称号，或者相反则是后者出自前者。

〔15〕该神话故事已在佛赞中被正确地引证了（第2005号，第26页）。

〔16〕据内乌班智达年表第64页来看，有关五位般度人(P-

andaNa）和吐蕃先祖的传说系由日蓄（贡丹日巴若吉，约为1300年左右）传播的，他引证了一部佛教经文的疏注文。

〔17〕怛特罗的原文及其译文已由拉露（M·Lalou）发表于《印度神话》第2卷中了，这就是敦煌写本中的三续，载《哈佛亚洲研究》第2卷，第2和7期，1938年，第128—136页。

〔18〕伯希和特藏中的敦煌藏文写本第2号（拉露目录）是由以下片断组成的：召请十方佛陀、召请大日如来并向他发愿等、为获得菩提的发愿、三续。

在Pt·1399号(一部《般若婆罗蜜多》的残卷)中，大家于第51页的下部发现了向佛、法、僧三宝顶礼的记载，使用了这样的祈愿表达方式："愿它们保护我和一切众生"（我应感激噶尔美先生向我指出了这段文献）。在Pt·43中，大家又会相继发现一些伪经的怛特罗：《八阳经》、释迦牟尼和弥勒的神咒(石泰安：《古代吐蕃文献汇编》之I，第231页注〔22〕)。

〔19〕若无桑木丹·噶尔美先生的可贵帮助，我就无法完全理解这一切。

〔20〕这种记载在第12页中又作了更为清楚的阐述："对三续的诠释。在开始时，贝南巴囊扎白色究竟天下界，受药王扎布巴的儿子皈依，这样一来他就获得了成就圆满。他降伏了妖魔，集聚了诸神的亲信，解释了怛特罗的机会……"该怛特罗的标题又出现在第6页中，其中声称："如果大家完成仪轨而又未见到三续，那就会转生到地狱"。

〔21〕大家于此使用了动词"前往"（doṅ-ba = soṅ-ba）和"皈依"（Skyabsñsu doṅ-ba，第1页），但有时也作skyabs-susoṅ-ba（第1页），其古词为sṅum（过去，第1页）。对于风神，大家却使用了ma-taṅka-ru-na（第6—7、9和12页），就如同在三续的怛特罗中一样。从全面来看，作者使用了印度词汇（石泰安，《吐蕃古代文献汇编》之I），

如用de-bžin gšegs-pa（第1页）来指如来。众所周知，“汉文辞汇”中将如来译作yaṅ-day gšey-pa。非常奇怪，在怛特罗中（《甘珠尔》第65页，敦煌写本Pt·209第1页），大家在作为诸“普那”中的大批小神中便讲到了yaṅ-day ces和yaṅ-dag rgyal-ba。在其疏注文中（第7页），这句话又被引证作yaṅ-day gšegs和yaṅ-day rgyal，被用“神圣罗汉”作了解释。

〔22〕这与使用《闪耀的火焰》怛特罗者完全相同。我自己在法兰西学院授课时也研究了这一整套内容（与金刚橛的形象有关）见《法兰西学院年鉴》第72学年，第499—510页；第73学年，第463—470页；第74学年，第508—517页。

〔23〕敦煌写本Pt·443（第2部分，第1部分是对大跋蓝的颂扬）。大众轮与在八个陈尸所与七名女神交合；Pt·841（带有交合之坛城）、Pt·321（带有八种女神等，即交合之坛城）、I·O·436。这份统计表不太完整，另外一部密教文献却提供了一个大致的时间（840—858年），因为其中讲到了继达摩赞普及其子俄松之后堕落的开始，同时又赞扬了赤松德赞（在一种授记中叫作恰王）。这卷写本就是Pt·840，已由噶尔美作了研究：《恰王和金刚乘》，载《献给石泰安教授的密教和道教研究文集》第20卷，布鲁塞尔版，《中国和佛教论文集》第20卷，1981年，第192—211页。同一位作者曾就由普兰的宗教国王们对密教弊端之批评的问题写了两篇重要文章。这些国王就是天喇嘛益西俄（Ye-šes'od，其王诰已被断代为985年左前）和齐瓦俄（Ži-ba-'od，其书信已被断代为十一世纪初叶），大家还通过宁玛巴学者索洛巴（1552—1624年）对此所作的批驳而提供了这些主要文献（《文件集》，新德里1975年版，第1卷，第5期，第435—444和462—467页）。请参阅噶尔美：《天喇嘛益西俄王诰集》，载《黎吉生纪念文集》，牛津

1979年版，第149—162页，《吐蕃佛教徒普兰王齐瓦兰书信集》，载《西藏学报》第5卷，第3期，1980年，第3—28页。

〔24〕索洛巴以一个自汉文借鉴而来的词解释了一个藏文词。据他认为，giṅ（武士）在寺庙入口变成了Kaṅ-kiṅ，这后一个即汉文词。这里是指两位力士金刚。

〔25〕我已经在《古代吐蕃文献汇编》之I（载《法兰西远东学院通报》第72卷，1983年，第173—174页）中讲到这个问题了。

〔26〕原文为一段藏文。

〔27〕可能是指Candraputra（月亮之子）。

〔28〕Čhad-pa（砍断）可能是dbyug-pa（木棍，惩罚）的同义词（《翻译名义大集》第7157条）。但我未能看到该词会与那个人物之间有什么关系。大家可以联想到梵天的神话。作为因他对提洛塔玛之女产生的欲所作的惩罚，湿婆砍断他的第五颗头（《阿摩罗大辞典》，北京版《丹珠尔》第5788号，第160页）。但梵天于此想干什么呢？大家也可能会联想到扎在一起的三根棍子（《翻译名义大集》第3539条），这是某些外道禁欲者的标志。

〔29〕我不知道这里可能是指哪个字。

〔30〕据赫特尔认为也是三枚卵："秘密奥义的太阳之乘"载《普鲁士皇家科学院论丛》第23卷，第1期，维也纳1901年版，第303页。两枚卵的说法见诸于《摩诃婆罗多》（始祖神，第16卷）。

〔31〕作为神的天在古代藏文和突厥文中也如此。大家在敦煌写本中发现了各种天神，但我从未遇到过gnam-Lha（天神）一词。在Pt·1043号敦煌写本中，第8号神是gnam-rče mgon-cun（天之主，先祖，在其它地方也叫作贡尊恰），此外还有一些"女天神"（gnam-sman）。在有关文贡赞普和

攀天光绳的传说中，巴俄祖拉陈瓦（《贤者喜宴》第7函，第8页）讲到了gnam-Lham gse-thig。但在敦煌本大事纪年的古文本中（巴科等人版本，第98页），该神又叫作Lde-bla guṅ-rgyal。天(guṅ)成了天之女先祖名字的组成部分(Phyi-byi gNam-phyi Guṅ-rgyal。见上引托玛斯书，第18页)。这位女先祖在晚期文献中叫作阿其南吉贡杰，无疑与阿其钦莫（大女先祖）为同一人。据索洛巴认为，其名也出现在某些怛特罗中。对于突厥文中的情况，我们应该指出，在突厥文占卜写本（也就是敦煌本）中，第1种占辞就已经提到了坐在金座上的tan-si（也就是汉文中的“天子”之对音），大家可以联想到怛特罗疏注文中的devaputra（天子）。

〔32〕《显现黑头矮人之情景》稿本第13页，由霍夫曼译，载《西藏的童话》，迪塞尔多夫—科伦1965年版，第5—6页。对于出自卵的部族之其他先族，请参阅石泰安：《汉藏走廊古部族》，巴黎1959年版，第7、15（《灵犀宝卷》）和21—22页。

〔33〕B＝《大臣遗教》（第7和226页），ß＝《说库如意宝》（《百藏》版本，第78卷，新德里1969年版，第140和157页）。最近的一次分析研究是最完整的，系由麦克唐纳（Ariane Muedonald)夫人所作：《敦煌吐蕃历史文书考释》，载《拉露纪念文集》巴黎1971年版，第206—212页。扎巴苯(Grags-pa•Bon）的叫法派生自称为Grays-byaṅ的苯教徒们的著作，从十二世纪起就已经出现了（据布隆多夫人即将出版的著作）。

〔34〕由于这里是指一名幼弟，所以大家可以想到'u-pe-ra是upendra（因陀罗的幼弟）的变形，这是对毗湿奴的称呼。大家还可以发现与Ma-ṅa的一些相似之处。但由于对梵文的无知而阻止了我提出某种解决办法。

〔35〕请参阅石泰安：《西藏的文明》，巴黎1981年第2版，第170、202页和注〔245〕，有关支贡巴吉登宫保（1143—1217年），见《支贡派教法史》（1976年版，第250页；新德里1969年版，第1卷，第292页）。这个问题非常复杂。我们在本处应该仅满足于指出，在由大圆满派选择的“吉祥”怛特罗中，最高的神普贤菩萨是创业者，其母Kun-tu bzaṅ-mo即为创世。前者与黑茹伽或大自在天（还有《甘珠尔》第5905号中的“自在”和毗湿奴）相同，后者则相当于大自在天。由于这种理论恰恰被正统作者们定为“外道”（印度教徒）和苯教徒（请参阅噶尔美：《对于10—13世纪大圆满派教理地位的讨论》，载《亚细亚学报》，1975年，第154—155页）。

〔36〕这个问题始终很含糊（请参阅注〔1〕和〔2〕。据传说认为，由苯教吸收印度教内容的作法已经很古老了（7世纪，通过象雄），但我们没有掌握被断代为这个时代的文献。如果说苯教徒们在某些敦煌写本（9—10世纪）中被称为“外道”，那末大家却不知道这一点是与事实（一种已经充满印度教的苯教）相吻合呢，还是仅仅为佛经的一种混乱辞汇那迷惑人的影响。据此认为，所有的非佛教徒都被称为“外道”（正如在汉文《疑伪经》中一样），如已被译作藏文的《天地八阳经》，其中的师会与其他汉族民间宗教专家都被称为“外道”，就如同苯教徒或占卜苯教徒一样。

〔37〕大家可以根据Pt·849号写本而对此形成一种看法（哈干：《十世纪的梵文—藏文辞汇集》，巴黎1924年版）。它已被赞普名表所断代。因为这份名表遗漏了达摩和俄松，但却提到了十世纪下半叶拉达克的国王们。其辞汇包括了密教的所有主要内容（第5—8、7—24页）。题跋中提到了一名使赞普产生了功德的印度上师。他前往冈底斯山以举行一种秘密仪轨，受到了桑耶寺住持们以及两个僧众集团（僧尼，也可能更应该

是指僧侣和密教徒）的尊重。这似乎是一个大辩论，为赤松德赞的时代（9世纪末）。该印度上师后来被派往中国内地，他在那里也受到了如同住持一般的崇拜（该故事与《拔协》中的巴上师等人的故事很相似）。他前往五台山旅行一次（如同上师一般）。在他返回印度的途中，于肃州稍事停留。他在那里受到了地方官府长官和施主们（无疑是指世俗人和汉人）的欢迎，同时也受到了两个教团和瑜伽行者们的欢迎。在这篇题跋之前，该辞汇表以对瑜伽行者们奇特而变化不定的态度之列举而结束。其中有些是婆罗门僧，其他则是佛教僧侣；有些人讲了很多话，其他人则一字不吐；有的人始终保持在原来的位置上，其他人则到处乱蹦乱跳；一部分人以不同方式在身体上搽各种无名的东西，其他人则搽香料等。

〔38〕我们应该补充与短暂的沙州金山国（张氏家族）王朝有关的于阗密教，当时那里正处在甘州回鹘人统治之下（10世纪）。请参阅贝利（H·W·Baily）：《有关瞿萨丹那的金刚乘文献》，载《佛教外道和密教研究》，科亚斯1965年版；《瞿萨丹那的金刚乘》，载《国际佛教研究会会刊》第1卷，第1期，1978年。

〔39〕《吐蕃赞普时代面对佛教的苯教资料》，载《西藏的佛教和哲学研究》，这是纪念乔玛讨论会论文集第2卷，维也纳1983年版。当这部著作面世时，我已经将本文寄往罗马了。

〔40〕原文作žal-nas gsuṅs-pái Lǰon-čiṅ。这可能是一部伪经。其标题在其它地方未出现过，其内容酷似《佛说稻秆经》（Śalistambha-sūtra, sa-li Lǰon-pa）。请参阅石泰安：《古代吐蕃文献汇编》IV注〔37〕（载《法兰西远东学院通报》第75卷）。该文很可能是自汉文译来。

〔41〕见该文第68和73行。

〔42〕在《古代吐蕃文献汇编》I，我于其中引证了《天地

八阳经》。其中同样将bon-po和bon-mo用于翻译汉文词“师公”和“师母”，它也出现在《因缘经》中（北京版《甘珠尔》第1023号，第40卷，第340页；《大正藏》第2881号，载第85卷，第1381页。请参阅石泰安：《古代吐蕃文献汇编》I注〔23〕和〔416〕，10世纪末的译本）。一名苯教徒讲了一些骗人的话、在天空旅行以寻找一种灵魂、用牲口作祭祀。苯教徒也会埋葬死者、从事占卜等……我希望针对这个问题写一篇文章。

〔43〕托玛斯：《新疆藏文文献资料集》第2卷，伦敦1951年版，第390—391页；王尧：《吐蕃简牍综录》，北京1985年版，第418、428和429条。王尧汇辑了有关宗教的所有片断（第437—442条）。托玛斯的译文部分是错误的。王尧得到了藏族学者们的帮助而又没有参照法文著作，他的译文仅仅是以一个古代术语与一个近代短语的表面相似性为基础的。

〔44〕拉露：《王家苯教殡葬仪轨》，载《亚细亚学报》，1952年，见其索引和参照了Pt·1060的注〔4〕。请参阅石泰安：《敦煌藏文写本中从故事到仪轨的过程》，载《拉露纪念文集》，巴黎1971年版，尤其是第541页。王尧把do-ma（良马）解释为thog-ma（“古代的”），这是一大错误。他也错误地把thugs-gral改为žugs-gral（“坐着的行列”）

〔45〕原文作〔Th〕ugs-gral rnam-gñis。

〔46〕请参阅石泰安：《古代吐蕃文献汇编》Ⅱ，载《法兰西远东学院通报》第74卷，1985年，注〔60〕。

译自罗马1988年出版的《图齐东方学研究纪念文集》

吐蕃译经史

〔日〕原田觉 著　　李德龙 译

一、吐蕃佛教与敦煌

关于佛教传入西藏的原委，还有诸多不明之处，目前尚未充分地进行基础性研究。佛教一般要敬礼支撑佛教的三要素佛、法、僧三宝，本文即打算谈谈其中的法宝，特别要探讨一下吐蕃时代是如何对佛典进行藏译的。

有人指出，在佛教传入对于古代王朝的政治斗争和政权建立的作用方面，西藏佛教与日本佛教有类似之处，但佛典传播的情况，两者却大不一样。就是说，佛典在西藏的传播，是以将佛典翻译成藏文为前提，而日本是由学习汉文佛典而传入的。藏文佛典被编纂成西藏大藏经（藏经），这部大藏经对于现代的佛教研究的重要性是众所周知的。大家还知道藏经中的主要佛典、特别是显教经典很多都是在吐蕃时期被译成藏文的。以前对于这些藏译佛典的译成通过，不太作为问题，只是在研究等方面加以利用而已。但是，随着敦煌石室所藏诸多藏文佛典的介绍和研究，人们了解到其中有许多现代佛典中未包括的佛典，有许多和现在藏经本异译的佛

典，还有一些同一种藏译、但有必要与藏经进行对照研究的佛典。对这些佛典的研究，必然会对吐蕃佛教学和佛教史、对本文的课题吐蕃译经史的研究提供很多的资料。在反省以前只依据藏经进行研究的同时，必将促进新的研究局面的展开。因此，下面在概述吐蕃译经史的时候，也想指出以前研究的不足，以便今后进行补充和订正。

二、佛典翻译的传承

吐蕃王国正式传入佛教，一般认为是在赤松德赞王(742～797年)统治时期，但西藏佛教史书却记载远在该王之前藏人就接触了佛教。当然，这类史书所载混杂着虚构的史实，难以原封不动地接受其观点。著名的布顿(1290～1364年)《佛教史》(123b4～125a7)中关于译经的情况，有如下记载：

> 第26代藏王脱脱日涅赞时，《庄严宝王经》(北京版《大藏经》30卷、第784号)和《百拜忏悔经》(北京版《大藏经》37卷，第933号)与黄金小塔一同从天而降，藏人对这些宝物全都不知为何物。此后经过了5代赞普，到了松赞干布(581～649年)统治时期，图弥桑补扎创制了藏语文字，将上述两部经典翻译成为《宝云经》(北京版《大藏经》35卷、第897号)等。当时的译经者是印度的阿阇梨古萨惹、婆罗门香噶惹、尼泊尔的阿阇梨西那曼珠、汉地的阿阇梨和尚哈香玛哈德莹泽、图弥桑补扎及其弟子达摩阁侠、拉隆多杰等。再经过4代藏王之后，在赤德祖登王(704～754年)统治

时期，郑嘎谟那阁侠和梁扎那古玛慧翻译了《百缘经》（北京版《大藏经》39～40卷，第1007号）和《金光明经》（北京版《大藏经》6～7卷，第174～176号）。

以上是布顿所记关于赤松德赞王以前译经传承的简略情况。

《庄严宝王经》有宋代天息灾译的汉文本（《大正藏》20卷、1050号），但藏译的译者有几个人，却不能确定。现还没有该经敦煌本（参照P37）的报告，但据《登迦玛目录》（114号）记载，认为该经是在吐蕃时期翻译的。但从使用的译词来看，现存资料是9世纪初的译本。

《百拜忏悔经》汉译情况的报告尚未见到，但藏经中有和布顿所载传承同样的记载。敦煌本中有附加《忏悔》（P98）、《百忏悔》（P210、P184）和《小忏悔》（S208）等标题的《百拜忏悔经》，此外，在其他号文书中也写有该经（S211、S315、S379），因此，虽然《登迦玛目录》（参照布顿H80号）没有记录此经，但我认为该经同样是吐蕃时期翻译的，是9世纪前后的译本。

《宝云经》有梁、唐、宋代3种（4版）汉译本（《大正藏》14卷489号、16卷658～660号），藏译者的传承却不清楚。《登迦玛目录》（89号）记载了《宝云经》、敦煌本（P77、P161～162、S228、S231、S233、S164、P116、P824、P2102等）中也保存了这部经典。另外，根据814年编成的两卷本《语汇》（北京版《大藏经》144卷、5833号）的记述（73—4—2～3），《宝云经》是在赤松德赞王时代翻译的，译文模仿了新（钦）定译语所规定的标准，但藏经本和敦煌本（S161等）中的《宝云经》却是不同的译本。我认为是在9世纪初翻译的。因此，正如布顿（N311号）等人所

说，参加《语汇》编纂的林勤措和乔艾尼茨迪玛翻译了这部经典。

《百缘经》汉译（参照《大正藏》4卷第200号）情况的报告，目前也未发表，各版藏经中均失译此经。但敦煌本（P945）中存有该经，《登迦玛目录》（272号）也有所记载，我认为该经同样是9世纪前半期翻译成藏文的。

《金光明经》的汉译本有北凉、隋、唐3种（《大正藏》第16卷、663～665号），唐义净译的汉文本由法成再译成藏文（北京版《大藏经》第174号），《登迦玛目录》中也有同样记载，敦煌本（S224～225、S450、P499～503、P510、P513～514、S235～238、S259、S275、S368、P116、P533等）中也保存有此经，同样是9世纪前期翻译的。另外，《登迦玛目录》（256号）载录的是从汉文重译的另一本子。和这部分经典相对应的内容在藏经（北京版《大藏经》176号）中失译了。但在被认为与此经同一译本的敦煌本（S443、S444～446、P504～505、S704等）的尾题中，记载着此本是由参加《语汇》编纂的耶歇德等人翻译的，此经和梵文本能很好对应，因此应该留意敦煌本的尾题。这个尾题中还有“用《新定语》订正”的字样，因此我认为，在《新定语》制定以前就有了藏译本，但在敦煌本中还不能确认哪个是这种藏译本，（请参照S315、P501、P506～509、P515～518及其他文书）。另一方面，还有与这种尾题相类似的藏经本（北京版《大藏经》175号），认为是希兰多拉宝氏和耶歇德按《新定语》翻译的。但布顿《佛教史》（N208号）说该经是由那木帕尔米多巴翻译的，另外，敦煌本也不能和《登迦玛目录》（87号）记载的该经部头份量相对应。但由

于敦煌本（S238、P501、P503））的存在，可以认为这部经典是吐蕃时期翻译的，同样是9世纪初期的译本。

有关脱脱日涅赞王及历代的译经情况作了如上论述，关于这个王的名字，也可据敦煌本《王统表》（拟题，P1286）和《新唐书·吐蕃传（上）》得以确认。但仍未见到藏人最初接触佛教的经典依据。另一方面，到松赞干布王时，其王妃赤尊从尼泊尔嫁到了西藏，文成公主从中国唐朝嫁到西藏，由此在拉萨建立了大昭寺和小昭寺，可以确认，这时藏人确实接触了佛教。然而，应该承认，西藏到7世纪才出现文字，藏文由图弥创制的说法是值得怀疑的。他著作的语法书《司姆·塔格》（北京版《大藏经》144卷、5834～5835号），也是到8世纪末前后写成的，这一点已被公认。关于图弥译经的问题，也有和布顿不同的说法，但不能确定藏经中或敦煌本中哪些是他翻译的。其他翻译者的历史情况也不明确，只有梁扎那的译经收入了藏经中。根据这些译者的年代看，梁扎那在9世纪中期很活跃，我认为拉隆也同样如此。

如上所述，在布顿所讲的译经传承中，我们得不到任何论证传承史实的依据，但这就是目前以现存资料为基础进行的各种研究的现状。从西藏接触佛教以后到赤德祖登王时期，是如何翻译佛典的？连不完整的论据都没有。

三、赤松德赞王时期

从其父赤德祖登王那里继承王位的赤松德赞王，如西藏佛教史书所载那样，对佛教传入西藏建有功绩，佛教正式传入西藏是从这个藏王开始的，以前的各种研究也证明了这一

点。佛教的传入对王权建立具有重要作用，这与日本的情况非常近似。

且说后来成为桑耶寺都僧统的坝·赤协·桑西，即后来的贝扬，在754年前后和767年曾两度入唐，携带佛典返藏。据巴卧·祖拉陈瓦(1504～1566年)的《贤者喜宴》记载，贝扬带回的佛典有《十善经》（《大正藏》15卷、600号）、《金刚经》（《大正藏》7卷、220号、第8卷235～239号）、《稻芋经》（《大正藏》16卷、708～712号）等。赤松德赞王因这些经典而产生了对佛教的信仰。

《十善经》在藏经和《登迦玛目录》中还不能确认，（参该目录266号），但敦煌本中保存着具有类似标题的资料（参照P968、P969～971、S606等）。《金刚经》（北京版《大藏经》21卷、739号）在《登迦玛目录》（第9号）中有载录，敦煌本（S100、S170～176、S240、S617、P10、P34、P100、P116、P577、P578～588、S705、S707、P118、P1000～1001、P1187等）中也有保存，藏经中失译了。敦煌本（P99）中可以见到耶歇（德？）等译的尾题。《稻芋经》（北京版《大藏经》34卷、876号）在《登迦玛目录》（180号）中也有记载，并保存在敦煌写本（S180、S188、P115、P549～550、S186～187等）中。藏经中也未译该经。敦煌本（P551～552）中载，该经为耶歇德译，并按《新定语》进行了修订。如上所述，仅据现存资料，找不到这些经典是从汉译佛典中再译成藏文的直接论据，因此我认为不如说这些佛典是在9世纪前后从梵文本进行藏译的。

且说赤松德赞王20岁时的761年，大概为了建立政权，决心信奉佛教，《贤者喜宴》（ja110a7）所载的该王诏敕，

是其信佛的保证。他让巴·赛尔囊、即后来的桑耶寺都僧统耶歇旺波等人作为使者，招请寂护和帕多玛桑哈瓦以压制苯教徒。775年进行了桑耶寺奠基，779年建成桑耶寺正殿。在对最初出家的“试者六人”进行授戒的同时，颁布了上述诏敕。在受戒之前，12名有部僧人被招请到西藏，开始了正式学习梵语的时期。781年，唐僧良琇和文素应邀入藏，我认为此时藏僧开始学习汉文佛典。桑耶寺是781年建成的，这时，入藏的摩诃衍将中国禅宗（北京）传入了西藏中部，接着加强其禅宗势力。印度佛教徒对摩诃衍的批判声势高涨，794年，藏王从印度招来了莲花戒，使其与摩诃衍在桑耶寺进行了大辩论，结果，摩诃衍去了敦煌，莲花戒于797年逝世而留在了西藏。

根据《贤者喜宴》（ja115b7～116a2）记载，摩诃衍在论争之前，撰著了《禅定卧（适）轮》、《禅定论》、《Yang论》、《LTa ba'i rgyab sha》、《八十经源》等著作。其中的《禅定卧轮》和卧轮禅师的名字一致，这早已有人指出过。有人称该著作为《卧轮禅师看心法》（s1494、秃氏祐祥氏所藏敦煌本）。关于卧轮禅师的资料还有其他敦煌文书（P116、P811）。敦煌本（P117）中还有用《禅定论》作题目的文书，但不能确定其作者。《Yang论》也许是上书的疏释，但该文与《LTa ba'i rgyab sha》一样，全不能确认其作者。敦煌文书（P818、P996、S705等）中出现了《八十经源》这个标题，这是否就是敦煌本《诸经要抄》（拟题，《大正藏》85卷2819号）的藏译，论据还不充分。从以上情况看，不能将这些著作都确认为摩诃衍的著作，从现存资料看，我认为这些经论都是在9世纪前期译成藏文的。

另一方面，据《贤者喜宴》(ja119b2～4)记载，在桑耶寺论争之后，莲花戒受藏王请求，撰著了《修习次第（初、中、后编）》（北京版《大藏经》102卷5310～5312号）3编和《中观明》（北京版《大藏经》101卷5287号）。这些著作在《登迦玛目录》（606、585号）中都有记载。藏经尾题中认为这些著作的翻译者是耶歇德或佩尔茨克。我认为这些著作也是在9世纪前期翻译的。另外，《修习次第(初编)》只有宋代的汉译本（《大正藏》32卷、1664号），敦煌藏文文书（S648、P825）也存有此内容。敦煌本和藏经本是两个译本，从使用的译语看，可以推定是8世纪末期翻译的，敦煌本可以订正藏经的混乱。

796年，父王赤松德赞让位于牟尼赞普（774～797年），但新藏王第二年就死了，父王也在其死后的同一年去世。另外，在这一年中，耶歇旺波和莲花戒也先后不幸去世。

在西藏佛教史书中，记载着赤松德赞王统治时期许多翻译大师的名字，对这些人物不能原封不动地予以承认，其最值得信赖的名簿是《语汇》（73～1—5～2—1）上所出现的人物。该书的人物有：阿阇梨布氏萨多巴、耶歇旺波、尚噶尔念·那桑、论赤协·桑西、翻译师鸠那德巴库侠、切·赤多噶、婆罗门阿那陀等。

布氏萨多巴是对寂护的尊称，他的著作多被译成藏文并收入了藏经之中，但都是在9世纪前半叶以后译出的。另外，他翻译的《因论》（北京版《大藏经》130卷、5708号）和《过犯忏悔注》（北京版《大藏经》105卷、5506号），在《登迦玛目录》和敦煌本（参照S634～636P27、P32、P213～215）中不能确认，是否是他翻译的也很难说。

耶歇旺波如上所述，他是尽力将印度佛教传入西藏的人，但他的著述和翻译著作在藏经和《登迦玛目录》及教煌文书中全都不能确认。尚噶尔念的情况也是这样。

论赤协具有拉托那的尊称，但现存材料表明他为中国汉地佛教传入西藏作出了努力。现存有他的著作《书翰》（北京版《大藏经》144卷、5842号）、布顿的书中（H13号）有所记载，但在教煌文书（参照P1257、P1296、P2125、S196等）和《登迦玛目录》中不能确认，根据藏经中的引用和使用的译语，我认为该论是9世纪前期以后写成的，不是赤协的著作。他的译作在藏经（参照北京版《大藏经》81卷、4528号和94卷5216号等）等文献中也不能确认。鸠念那德巴库侠的著作和译著在藏经（参照北京版《大藏经》105卷、5506号）中也同样不能确认。

切·赤多噶的著作有语法书《八大处》（北京版《大藏经》144卷、5836号），布顿《佛教史》（H47～48号）中也记载了本书及其注释。但他的译著却找不到。婆罗门阿那陀，我认为与寂护入藏时担任翻译并从事译经的喀切·阿那陀或与寂护一同译经的加噶尔·阿那陀是同一个人。如果是这样的话，那么他就是继承克切血统即克什米尔血统、学习克什米尔学的西藏人。但他的著作和译文在藏经等文献中也不能确认。

如上所述，赤松德赞王时佛教传入了西藏，这是众所周知的历史事实，但当时的著作和译经却几乎都没有传至现在。然而敦煌文书中却保存了许多和《修习次等》译语相同的资料，对这些资料的研究可以恢复这时期的文献。

四、赤德松赞王时期

由于牟尼赞普去世时正当的王位继承人牟尔噶赞普正在放逐之中，牟尼赞普的弟弟赤德松赞(776～815年)便于798年暂时登上了王位，绰号赛那赖噶(试用此名较好)，这个名字的意义也许是因牟尼赞普王的即位也是暂时的。赤德松赞王在牟尼赞普死后的803年正式即位，登位之后他也颁布了崇佛诏令。这样说的理由是，《贤者喜宴》（ja127b1～128a6）中记载，他在暂时登位期间曾经反佛，但暂时即位时要整顿政治上的混乱，达到巩固政权的本来目的，所以一度反佛，正式即位后又崇佛，这是可想而知的。

赤德松赞王于804年将藏僧那本帕尔米多噶巴（南拔□特计波）送到唐朝，重新开始正式传入汉地佛教。现保存有这个藏僧翻译的《地藏十论经》（参照《大正藏》13卷、411号；北京版《大藏经》36卷、905号；102卷、5328号和103卷5448号）和《回向轮经》（《大正藏》19卷、998号；北京版《大藏经》36卷908号），后者在敦煌文书（S483）中也有保存，两部译经都被载录于《登迦玛目录》（82、262号）之中。

到814年，赤德松赞王下令编纂《语汇》，同年即告完成。《登迦玛目录》中未载此书，布顿《佛教史》中only记载了该书，敦煌本（P843、P845）中也有保存，敦煌本只保存了藏经本的三分之一左右。但却是研究藏经本的重要资料。据藏经本来看，《语汇》由序言（71—1—1～73—5—1）、正文（73—5—1～87—2—8）和跋语三部分组成，在跋语的

末尾载有钦定的原文和旨令。在序言（73—1—1～3）中，列举了如上所见的赤松德赞王时代的翻译者，又列举了参与本书编纂的人物。

表一

翻译者名字 / 北京版《大藏经》	基那米托拉	斯兰多拉布底	希兰多拉布底	答那布拉	拉托那拉噶希塔	达磨他希拉	耶歇德	加雅拉库希塔	曼鸠休利巴玛	鲁依根赞	佩尔蔡·噶	鲁依旺普	法成
秘密部	50	7	15	36	0	0	73	1	1	0	6	3	4
般若部	2	0	1	0	0	1	2	0	0	0	1	0	0
宝积部	25	18	2	8	0	2	29	0	0	2	1	0	0
华严部	1	1	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0
诸经部	46	24	10	18	6	7	83	0	0	3	20	1	2
戒律部	3	0	0	0	0	0	0	0	0	3	2	0	0
赞颂部	1	0	1	0	0	0	1	0	0	0	8	0	0
秘密疏部	2	0	2	29	12	0	3	0	5	1	5	0	0
般若部	1	1	0	0	0	0	2	0	0	0	2	0	0
中观部	4	4	5	5	0	1	21	0	0	5	17	0	0
诸经疏部	2	1	1	1	0	0	4	0	0	0	7	0	1
唯识部	16	2	13	5	0	0	18	0	2	1	5	0	0
阿毘达磨部	5	0	0	2	0	0	3	0	0	0	6	0	0
律疏部	9	0	1	0	0	0	1	0	0	9	3	0	0
本生部	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0
书翰部	1	0	0	0	0	0	1	0	0	1	6	0	0
因明部	2	1	0	1	0	0	2	0	0	0	6	0	0
声明部	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
医方明部	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
工巧明部	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
修身部	0	0	1	1	0	0	1	0	0	0	1	0	0
杂部	4	0	0	1	0	0	3	0	0	0	0	0	0

续表一

S205，213～214、219～220、588、625、686～687；P609。
S63～65、110、146、374、629、646；P787。
S637
S69、73～75、132、150、184、372、428、430、443、592～593、614、632 638～639；P24、51、79(99、363)、417、551～552、797(1312、1593、1595)、2105
S380 （P103）
S73～74、150、184、372、443、614；P51、79 S390、592～593、639；P99、797 S69、75、132；P1311、1582、2105。 S150、184、372、443、592～593、614、638～639；P24、51、79、797
（有翻译者名字的）敦煌资料

《语汇》这部书是钦定的，这在布顿的书中也有记载，如同吐蕃时期的一般诏敕一样，《语汇》序言中列举的人物也有一定的顺序，即按从高位至低位的顺序排列记载。关于赤松德赞王时期的排列顺序中尚噶尔念和婆罗门阿难陀的位置，还有些疑问，但《语汇》所列编纂者的序列却几乎没有问题。

接受编纂《语汇》命令的外国人，首先被列举出来，他们是念奥噶师阿阇梨基那米托拉、斯兰多拉布底、希兰多拉布底、答那希拉等。

基那米托拉和答那希拉还有些著作（参见北京版《大藏经》79卷、3888～3889号；102卷、5322号；103卷、5447号；122卷、5610号；138卷、5750号。并参照《登迦玛目录》502号，布顿《佛教史》H97号），但这二人的著作在敦煌本中都不能确认。除去布底米托拉之外，其他人翻译的经典多被收录在藏经之中，敦煌本中也保存着这些佛典，大多数都可以确认。（参照前面的表一）。表一所显示的是各位翻译者按北京版《大藏经》记载计算所翻译的件数。如前所述，北京版《大藏经》中佛典题记本身往往是不可信的，另外又有同一经典重复收载的情况（特别是秘密部约有三分之一重复）。再进一步讲，表中统计的件数没有考虑每部经典的长短和重要程度，因此，这个表并不表明每位翻译者翻译的数量和他们与佛教学关系的深浅。但通过该表可以推测出几种倾向。

基那米托拉翻译的件数最多，约占该栏中4人合计译经件数的二分之一，其中约有五分之三属于佛说部典籍。约有三分之一属于秘密部经典。论部的经典几乎都属于显教，唯

识部和律疏部各占二分之一。斯兰多拉布底翻译的佛典是该栏内 4 人合计的七分之一，其中六分之五属于佛说部，五分之一属于秘密部。论部的翻译都属于显教，中观部约占二分之一。希兰多拉布底所译占4人合计的八分之一，其中五分之二属于佛说部，五分之二属于秘密部，论部的译经都属于显教，唯识部经典约占二分之一，加上中观部的译经占到了四分之三。答那希拉的译经占4人合计译经的四分之一，其中二分之一属于佛说部，二分之一属于秘密部。论部的三分之二是秘密疏部，中观部和唯识部约占四分之一。这就是说，4人所译的佛说部的经典有三分之二是显教经典。除基那米托拉之外，其他3人所译的秘密部经典依次增加。另外，论部所译经典，有四分之一属于唯识部，六分之一属于中观部，唯识部的经典多为基那米托拉和希兰多拉布底翻译，中观部则有4人的翻译。秘密疏部的译经占四分之一，几乎都是答那希拉翻译的。

在《语汇》中，接着上面几个外国人列举了西藏苯师拉托那拉噶希塔（林勤措）和达磨他希拉（乔艾尼茨迪玛）的名字。这两人的著作在藏经中（参照北京版《大藏经《51卷、2137号和70卷、3320号）不能确认，但他们翻译的经典却可以在藏经中发现。前者翻译的作品有三分之一是诸经部经典，三分之二是秘密疏部经典。后者所译全部是显教经典。下面的表二是布顿所记载的这两个人翻译佛经的件数，按显教经典目录表示如下，可以看出两人所译几乎都是大乘经典。

表二

布顿《佛教史》 翻译者名字	戒律类	小乘经类	般若经类	华严经类	宝积经类	大乘诸经类	回向文等类
拉托那拉噶希塔	0	1	0	0	0	7	0
达摩他希拉	0	0	0	0	2	8	0
耶歇德	0	14	3	0	40	83	3
加雅拉库希塔	0	0	0	0	0	0	0
曼鸠休利巴玛	0	0	0	0	0	0	0
鲁依根赞	3	0	0	0	1	3	0
佩尔蔡噶	2	8	1	0	1	11	1
鲁依旺普	0	1	0	0	0	3	0
法成	0	1	0	0	0	2	0

在已见的拉托那拉噶希塔和达磨他希拉两人的翻译中，有按《语汇》的新定标准翻译的《宝云经》，是和藏经本不同的译本。另外，赤松德赞王时代翻译的《楞伽经》（北京版《大藏经》29卷、775～776号）也是按新定的语词标准翻译的。这部经典的汉译有刘宋、元魏、唐代的三种译本（《大正藏》16卷、670～672号）。刘宋求那跋陀的汉译本（上书670号）由法成再译成藏文本（北京版《大藏经》776号），但在敦煌本（参照S219、P190号）中得不到确认，可

《登迦玛目录》（252号）中记载了这部藏译本。这是9世纪前半期翻译的，从使用的译语看是在新译语制定后翻译的，但无论如何不合乎《语汇》制定的标准。其他的藏译经典也有记作法成译的（参照北京版《大藏经》775号），但这些译经中使用的新定译语与梵文能很好地对应，如布顿书中（N 190号）所记，是从印度rGya（gar）译过来的。另外，这部经典在《登迦玛目录》（84号）中也有记载，敦煌本（S 167、S5603、P608～609、S193、S700、S703～707、P94、P116、P118、P1000、P2101等）中也有保存，但是否是按制定的标准翻译的，还难以确定。

达磨他希拉的藏译经典保存在敦煌本（S380）中，但在那里附加了大校阅翻译师尊者的称呼。另外，在《语汇》中加有"师"这一称呼，这个师有戒师（或禅师）之意，《语汇》中又列举了下面的翻译师耶歇德等人。将耶歇德加上大校阅翻译师尊者的称号，这样的用例在敦煌文书中（S69等，参见表一）中可以见到许多。再有，在《登迦玛目录》中称师，而在《语汇》（73—4—5）中将具有一种决定译语职能的人称为大校阅，因此我认为，师是大校阅翻译师的高位者，或者说师不是职名，而只是一种尊称。无论怎样，这两种人译经多达29件，我认为也许是因为他们译经多得难以胜数，但大概他们对新定译语的制定起了很大作用，这一点应该注意。

在《语汇》中，接着上面两个人列举了被看作学者的翻译师鸠尼雅那赛那（耶歇德）、加雅拉库希塔、曼鸠休利巴玛和拉托难多拉希拉等名字。其中耶歇德的著作现有保存（北京版《大藏经》145卷、5846～5848号），其中一部分被《登

迦玛目录》（563、564、680等号）和布顿的书（H18～19号、H20～21号、H93号等）所记载。尤其是他著的《见差别》（北京版《大藏经》5847号），在布顿书中（H18号）记载的同时，也保存在敦煌文书（P814～815、P820、S692、S694）之中。敦煌本只存有藏经本的三分之一左右，但该本含有印度佛教宗义的解说部分，尤其可以校勘藏经本的错乱和脱落，同时，对于探究9世纪前半期西藏佛教学的实际状况是十分保贵的资料。

再说除拉托难多拉希拉之外，其他翻译师的译经都被收入了藏经之中，也可以中在敦煌文书得到确认(参照表一)。耶歇德翻译的件数最多，其中的三分之二属于佛说部经典，三分之一属于秘密部。论部的译经几乎都是显教经典，中观部和唯识部的译经各占三分之一。根据《表二》布顿的记载，耶歇德译的显教经典中约有十分之一是小乘经典。

加雅拉托希塔和曼鸠休利巴玛的译经极少，两人译经总数的三分之二是密教经典，翻译的经典又多不能确认，我认为是他们活动时间短的缘故。因为当时的译经是有组织地进行的，只有参加翻译的权威人物才能在最后的译经题记中作为翻译师留下名字，这样考虑也是很自然的。应该注意的是，在包括拉托那拉噶希塔在内的一帮人的译经中，密教经典比例很高，但达磨他希拉的译经却不然，耶歇德翻译的密教经典也是很少的，其原因难以说清，有人认为是《语汇》（73—4—6～8）中所讲限制密教经典翻译的影响，这样讲也难说通。

按照《语汇》的记述，赤松德赞时代作为翻译者列举的

人物到814年时已经全部去世了，但参与《语汇》编纂的人们正是在这个中心时期前后开展翻译活动的。

五、赤祖德赞王时期

815年，父王赤德松赞王去世，赤祖德赞（806～841年）即拉帕赞即位。现存藏文大藏经所收录的吐蕃时期的佛典，几乎都是按照新定译语记载的，多数敦煌佛典也是这样。因此，这些佛典的翻译和著作，都是在赤祖德赞王统治时期成书的。

新定译语，是最广泛的语汇集，其制定的基准是《（翻译名义）大集》（北京版《大藏经》144卷、5832号），这部书在《登迦玛目录》和敦煌文书中不能确认，但布顿《佛教史》（H51号）中有记载，布顿记述说《大集》也是钦定的。

关于《大集》的成书，根据《语汇》序言和跋文的记载，在《语汇》成书之前的814年先编成了《大集》，这是公认的观点。但是，以敦煌本为标准来看，《语汇》的跋文是在序言和正文完成之后附加上去的，前言中没有提及《大集》成书的问题，《大集》是记载了《语汇》作成之后新制定的译语的词汇集，我认为《大集》是在《语汇》成书后10年左右编成的。《大集》的这一成书时期恰好是在唐蕃会盟（821—822年）前后，在《大集》编成前后10来年间，要对814年以前的翻译经典进行订正、改译，重新进行藏译，我认为耶歇德的译经几乎是集中在这一时期进行的。因此，赤松德赞时代的译经，在藏经中只收入了《宝云经》等经典，该王时代翻译

的其他经典，还要从敦煌等资料中去寻找。同时，以前研究中利用的吐蕃时期藏译的佛典，几乎都是在赤祖德赞王统治的26年间或加上前后一段时间的40年间译成的，这当然应引起注意。

再说说与这些藏文佛典、特别是藏译佛典的成书相对应、编成于这个时期的几个经录。其中有以前反复提到的《登迦玛目录》，有人论证该书成书于824年或836年，但我认为将此书成书定为824年论据尚不充分。但不管怎样，这个经录是在《语汇》成书之后编成的，这从记载佛经的题目上就可以弄清楚。但藏人误将此书传为赤松德赞王时代的作品了。

《登迦玛目录》大概是以当时丹噶宫殿所藏佛典为中心的一部一切经目录。据该目录前言（北京版《大藏经》5851号，143—2—7）记载，本书由翻译尊者佩尔蔡噶和尊者鲁依旺普等人编成。这两个人的名字不见于《语汇》编纂者中，同时，从与这两人同时译经的人来看，可知他俩是耶歇德的晚辈。另外，佩尔蔡噶具有大校阅翻译师尊者（或比丘）的称号，敦煌文书（S63、S110等，参照表一）也可得到证明。但这个称号和翻译尊者的称号是怎样的关系，还不明确。另外，《登迦玛目录》的经典不能完全在敦煌本中确认，但从佩尔蔡噶等人著作中引用的各种佛经题目与该目录一致这一点来看，目录的成书时间是不可怀疑的。

佩尔蔡噶的著作被收载在藏经（北京版《大藏经》83卷、4728号；144卷、5843～5844号、5849～5851号）之中，他的著作也被布顿《佛教史》（参照H14、17、54号；H15～16、34号）所记载。但在《登迦玛目录》（参照547、616、657号）和敦煌本（S374、S608～609，P121、P602、P272

等）中却不能确认。他翻译的经典多被收载于藏经之中，敦煌文书中（参照《表一》）也存在几件。

佩尔蔡噶的译作是耶歇德译经的五分之二左右，译经件数之多仅次于耶歇德。他译的经典之中，三分之一是佛说部经典，五分之一属于秘密部。论部译经中，中观部约占四分之一。他译的秘密疏部经典仅有几件，和耶歇德的情况很类似。他译出的赞颂部、诸经疏部及出自阿毗达磨部的因明部经典，比耶歇德译的还多。佩尔蔡噶还补充了耶歇德翻译的不足之处。这一点表明，《登迦玛目录》中的未译论典和中观部（731～732号）及因明部（733～736号）论典相对应。另外，根据表二来看，佩尔蔡噶翻译的显教经典有五分之二是小乘经典，为的是补充耶歇德译经的不足。和佩尔蔡噶相比，鲁依旺普的译经则极少，加雅拉库希塔和鲁依旺普的情况相同。

按照西藏的传承，吐蕃时期并称的大翻译师是上述耶歇德、佩尔蔡噶和鲁依根赞3人。从与鲁依根赞同时代译者的情况来看，鲁依根赞与佩尔蔡噶大概是同时期的人。《登迦玛目录》（531号）和布顿书（H22～26）中记载了鲁依根赞的著作，但在藏经（参照北京版《大藏经》144卷、5845等号）和敦煌本中不能确认。

藏经中收载了鲁依根赞的几件翻译作品，在敦煌文书（参见表一）中也可以见到。他翻译的件数仅是佩尔蔡噶译作的四分之一。其中的三分之一属于佛说部，论部译经中的一半是律疏部。三分之一的经典属于中观部。尤其要说的是在他译的律疏部和中观部经典中，所译的都是各部基本的重要经典。从这一点来看，可以想象他处于耶歇德和佩尔

蔡噶中间的地位，但没有任何明确的证据。戒律部的重要佛典由基那米托拉和鲁依根赞进行了翻译（见北京版《大藏经》42～43卷、1031～1033号），同样的经典佩尔基伦普也进行了翻译，由佩尔蔡噶进行了校订，（参照北京版《大藏经》41～46卷、1030号，43卷、1034号），我认为这些共译者都是基那米托拉的晚辈。

当然，现在存有基那米托拉和佩尔蔡噶共译的佛典（参北京版《大藏经》105卷、5501号，115卷、5590～5591号，138卷、5742号等）。一般情况下，和鲁依根赞共译过佛经者，也都和佩尔蔡噶共译过佛经，其他的和佩尔蔡噶共译经典的人应是鲁依根赞那帮译经者的后辈。

探讨一下这个时期译经的动态，可以说耶歇德等人翻译了佛说部、特别是大乘经典和唯识部的经典。鲁依根赞等人翻译了戒律部和戒律疏部以及中观部的佛典。佩尔蔡噶等人以阿毗达磨部和因明部为中心，以补充以前翻译的形式，翻译了各部经典。但是在这种动态中，也存在前面说过的一些问题，我想强调一下其他应该解决的许多问题。一方面，译经者是在赤祖德赞王统治前后，展开翻译活动的，这已在前面弄清楚了。由此可见当时西藏举国崇佛的倾向。

841年，赤祖德赞死，其弟赤维顿磨丹王（809～842年）即著名的朗·达磨王即位，达磨王仅统治一年多就被暗杀了，此后，吐蕃王室走向分裂和衰落。

达磨王推行灭佛措施，西藏佛教出现了黑暗时期，达磨王作为灭佛的元凶，在西藏佛教史书中是很著名的，但近年来的研究没有认识这个史实。吐蕃本来就是个氏族联合的国家，其性质是很明显的，吐蕃王朝的分裂也是氏族联合体的

分裂，这种政权的性质是其分裂的主要原因。我认为吐蕃王室倾向崇佛，也助长了政权的分裂。这种情况也可以和其他许多佛教国家的灭亡作对比。

达磨王时代及以后一段时间内的译经情况完全不清楚，译经事业在失去国家的保护之后，其活力急剧丧失，但是，据说在那个黑暗的时代里，密教、即怛特罗教还坚持正常活动，事实是真是假还需今后研究探明。

六、梵文经典的藏译概况

上面，我在吐蕃佛教史课题中选择了有关译经史的几个问题，按时代顺序进行了概论。这一节谈谈各时期的佛典是怎样译成藏文的。如前所述，现存藏文佛典多是赤松德赞以后的文献，下面要探讨的，当然仅限于这个时期。另外，当时被译佛典的语言有梵文和汉文，基本的佛典是从梵文翻译的。

赤松德赞王时代从梵文翻译佛经的可靠材料是敦煌本《宝云经》和《修习次第（初编）》等。尤其是后者，它是在桑耶寺与摩诃衍论争的莲花戒的著作，据传说，双方争论之后，莲花戒应藏王请求，著作了该文。再据藏经本跋语所载，这篇佛典由耶歇德翻译成藏文，藏经本的正文也确实是根据新定译语翻译的。但敦煌本的正文很显然不是据新定译语翻译的。将《修习次第（初编）》的藏译和《语汇》前言所讲新定译语的翻译标准及赤松德赞王诏敕中的用例相对照，可以明确地说，该文的正文是赤松德赞王时代译成的。敦煌本《修习次第》没有跋语，藏译者是谁也不能确认，但

这篇佛论的梵文本也在西藏发现了，起码是从宋代的汉译本再译的。

一般情况是，敦煌藏文佛典的异译是指从同一种语言翻译的不同译本。同时，也有从不同语言的佛典如从汉文再译成藏文的情况。进一步讲，这种不同写本的藏译是否出自吐蕃正式的翻译组织？这还是个问题，如果是正式的译经组织翻译的，那么就可能以新定译语为标准，从某种程度上推测翻译的时间。但很多情况下不能保证异译本是正式的译本，所以推测翻译时间时一定要慎重。

这件敦煌本《修习次第》，承认桑耶寺论争的史实，以桑耶寺为当时学习佛典的中心，其翻译也和当时诏敕中的译语相一致，从这些方面看来，应该说这个资料是在论争的794年前后吐蕃正式翻译的，它是推断其他异译本佛典翻译时间的一个标准性的重要材料。

现在没有赤松德赞时期从梵文经典翻译成藏文的确实资料，但是，林勤措等人翻译的、用于指导编纂《语汇》的《宝云经》，大概就译于这个时期。《宝云经》的藏译完全是按照新定译语的标准翻译的，其译成的时间不太会上溯到814年。和这部经的翻译近似的，还有《庄严宝王经》，在从敦煌本《修习次第》的翻译到这时的前后20年间，吐蕃开始逐渐学习了梵语，直至制定了新定译语。但学习梵语的具体情况还有许多不明之处。

值得注意的是，在藏经本和敦煌本的跋语中，可以发现这样的明确记载，耶歇德的译经作品根据新定译语进行了订正。这些译经作品恐怕是在新定译语制定以前（耶歇德等人）翻译，新定译语制定后，再进行校订的。拿明确记载着校

订的资料和没有记载校订的敦煌文书进行严密的对照研究，则可以复原以前的资料，通过这种研究，可能会断定藏经中没有跋语的佛经的翻译年代。

另一方面，在耶歇德等人的译经中，有同一部经典的不同翻译，也有译语不同的例证，这已经有人指出过。未载按新定译语校订的译经，是他们在新定译语制定以后翻译的，同时也可能包括一些以前翻译的经典。这就是说，像《宝云经》的情况是，完全与新定译语的翻译标准相对应，因为这些译经没有在新定译语制定后进行校订。另外，在佩尔蔡噶使用的译语中，有几处和耶歇德的用语不同，这说明新定译语本身决不是绝对不可更动的，这一点也应注意。

赤祖德赞王时期从梵语翻译佛经的确实资料有许多，特别是明确记载着据新译语订正的耶歇德的翻译、鲁依根赞和佩尔蔡噶的翻译，都是译自梵文经典。只是在佩尔蔡噶的翻译中，可能包括达磨王以后的作品，有必要检查一下《登迦玛目录》中没有载录的翻译作品。

以前反复论说的新定译语，或称翻译标准，到底是什么样的文献？在《大集》中，将新定译语用梵文和藏文并排记载，以前，研究藏文佛典的人谁都以《大集》为辞书加以利用。反过来说就是，作为辞书被普遍利用的《大集》，搜罗了广泛的佛教术语。当然，《大集》中未包括当时还没有翻译的无上瑜伽等密教术语和后弘期佛教理论的一些术语。在对这些领域的研究中，《大集》永远是宝贵的基本资料。翻译用语的标准，当时是以敕令的形式明确记载在《语汇》的序言中，正文里也列举了许多实例。就《语汇》而言，它到底还是将梵文佛典译成藏文的基准，这部书规定了“新定译

语”和根据梵文语法进行正确翻译的方法。

在《语汇》的正文中，详细地解释了新确定的译语，在《大集》中则增加到《语汇》两、三倍的语词，除《语汇》中的几个语词之外，《大集》包括了《语汇》的全部词语。这些译语不仅对吐蕃时期的译经有着直接的影响，而且对以后的译经也产生了决定性的影响。

用正确的翻译方法进行翻译，就会使大小乘经典和Nagardzuna等记载的内容相吻合，也不会产生语法上的矛盾。译经的目的在于使所有的人得以学习，使用藏语也容易理解。以前认为藏译佛典的藏文是脱离了当时藏语的、人为的机械的译文，但译经者为使译经接近藏语作出了努力，研究者必须努力用藏语去读藏译佛经。特别是不要忘记利用印度佛教和汉地佛教的知识，研究藏文佛典，以补充以前西藏佛教研究的不足。

作为敕令记载的翻译方法中具体规定的内容如下。

> ①和原义不矛盾，藏语容易理解。②按梵语语序进行翻译时，要真实地翻译，准确无误。③改变梵语语序进行翻译时，一是可以改变4句或6句偈颂语序来翻译；二是译散文时，要在追求原意的范围内，在容易理解的前提下可以改变语序进行翻译。④译多义词时，要取其与前后文对应的词义，附加容易理解的译词。可以确定是一个词，但又找不到经典根据者，照梵文原样进行翻译。无论如何都可译出来的词汇，按一般能够理解的意思进行翻译。⑤按原义不能理解的国（名），要在开头附上yul（国）字的梵语原文。⑥数字的翻译要附上藏语的数数方

法。⑦翻译梵语的接头词和修饰词时，一是要按词来翻译，二是不许添加不具词义的词汇。⑧异名的选择，按藏文容易理解的名词进行翻译。作选择时，要附上各种异名。⑨佛要用最上等的敬语来翻译，菩萨等其他名字用中等敬语来翻译。⑩要按照过去赤松德赞王召集的译师和翻译学者翻译《宝云经》时确定的方法进行翻译。

以上是翻译方法规定的简略条文，第①和第⑩是一般的规定，第②和第③规定的是语序的翻译方法，第④到第⑧规定的是译语的翻译方法，第⑨是关于敬语的规定。按照分类则为10条共15项。这当中的第⑩条是理解原文的方法，第⑨条是考虑对敬语用法附加文的问题。一般可以理解为这些条项规定了印度僧人和西藏翻译师协同翻译的制度。另外，第⑦条中规定了不论加不加接头词都不能改变梵语意义的翻译方法。这种接头词是否要机械地进行藏译？按标准规定的方法不能理解其观点，难以确定其文意。不管怎样，与这些规定相违反的藏译佛典，都是在这个规定之前译成的。

另一方面，在达磨王以后的分裂时期，对这些翻译的标准恪守得如何？现在还弄不清楚。即使在达磨王以前时期，在上述的正式翻译之外，也可能有私人的译经，必须考虑到这种私人译经的可能性，因为后来宁玛派所依据的密教经典几乎都是吐蕃时期翻译的，对这些翻译和译者还没有进行充分研究。再有，敦煌本密教佛典自不必说，许多的异译佛典几乎都不能明确理解。由于有这些译经，使分裂时期的佛典翻译产生了混乱。另外，可以想象，私人译经受到了正式译经的影响，也追随正式译经的形式进行翻译。

七、汉文佛典的藏译概况

据《贤者喜宴》(Ja105a6)所传，中国佛法开始被译成藏文是有其传承记载的。但这种传说是否妥当，至今尚无论证。另外，传说被译成藏文的佛法应该指佛典，但现在也无确实的证据。汉文佛典的藏译问题，也和梵文佛典的藏译问题同样复杂，必须考察赤松德赞王时代以来的资料，考虑其翻译成书的情况。

以前也有关于赤松德赞王译经的论说，敦煌文书中也有摩诃衍禅师的资料(P823、P827、P829、P116～117、P812～813、P21、S468、S709等)和其他藏译的禅宗典籍。但是，这些藏译佛典的译语和敦煌本《修习次第》的用例相比较，前者使用了很多新定译语。我认为这些佛典大概是9世纪前半期以后翻译的。但藏译《楞伽师资记》(S710，《大正藏》85卷、2837号)和《顿悟真宗金刚般若修行达彼岸法门要决》(P116、P2799、P3922、S5533、秃氏祐祥氏所藏敦煌本)等文献的译语却非常接近《修习次第》的用例。这些文献都是摩诃衍和禅宗北宗系的资料，因此我认为也是在赤松德赞王时代翻译的。但是，现在没有这些藏译禅籍当时曾传至吐蕃中央的任何证据。另外，据和汉文原文作对照的情况看，可以说这些禅籍是汉文的藏译，但不能说这些藏译是由吐蕃正式的译经组织翻译的，就是说不能保证这是正式的译经，在这种情况下，只凭译语的例证还不能最终确定翻译的成书时期。除后面所说的法成的翻译之外，其他译自汉文的佛典几乎都属于这种情况。

敦煌文书中（P1257）有贝扬写的藏汉词语集，是一部未完成的草稿本（？），其中包括许多新定语，我认为是9世纪前半叶以后写成的。有人认为贝扬和桑耶寺都僧统是同一个人，但没有任何确切的证据。

同样，赤德松赞王时代的汉文藏译情况也找不到确实的材料，但敦煌本《修习次第》是以新定译语为基准翻译的汉文藏译佛典，其中有许多译语例证。这可能是从该王时代到法成时期翻译成书的。《登迦玛目录》中明确记载了汉文佛典藏译的宗旨，（见该目249～270、565～572、613号）。敦煌文书中也有这种材料，这类材料也被收载在许多藏经之中。因此，必须从这些资料中鉴别具有译语例证的资料。

例如，《金刚三昧经》（《登迦玛目录》254号；《大正藏》9卷、273号；北京版《大藏经》32卷、803号）是禅宗系统的伪经，敦煌本中有所保存（P623），因此，这部经是藏译自汉文的佛典，很明显，这部经曾在吐蕃中央流传。其译语是新、旧语词的折中。

再如《法王经》（《大正藏》85卷、2883号；北京版《大藏经》36卷、909号）也是禅宗伪经，敦煌本（S222～223、S264～265、S267；P624、P2105号）中也有保存。《登迦玛目录》（115号、572号）没有明确记载这部经是汉文藏译，但将这部经和汉文本对照可知，这部经也是曾传播于吐蕃中央的汉文藏译经典，使用新旧折中的译语进行翻译的。

再说作为吐蕃使者入唐的那姆巴米托克巴的翻译经典中，有一部《回向轮经》，《登迦玛目录》明确记载这部经译自汉文，但这部经的译语却和新定译语一致，接近814年

吐蕃正式的翻译。因此，用新旧折中的译语翻译的《金刚三昧经》等佛典，可能是在《回向轮经》以前或在遥远的敦煌地区翻译的。

赤祖德赞时期汉文佛典藏译的确切材料是法成用藏文翻译汉文的一些佛典，前面已提及的重译《金光明经》、《楞伽经》等即是。敦煌本和藏经本中有许多法成译的佛典，《登迦玛目录》中也记载了其中的几件，而且明确记载译自汉文。很显然，这些佛典是在赤祖德赞王时期翻译的。

法成活跃于9世纪40～50年代的归义军时期，其活动地区以甘州和沙州(敦煌)为中心。现在除留下了法成的汉文藏译、藏文汉译作品外，尚有藏文和汉文著作。通过这些书的跋语便可论证上述史实。法成有大校阅翻译师尊者（或比丘）和翻译师世尊都僧统尊者等几个称号，因此，他归属于吐蕃正式的译经组织，大概应该说他处于汉文藏译者的最高地位。

法成的汉文藏译佛典，一般都按照新定译语进行翻译，在他的译经中，可以看到《千手千眼陀罗尼》（北京版《大藏经》8卷、369号，11卷、522号）等几件密教系统的佛典。法成的汉文藏译佛典是否全是在赤祖德赞王时期翻译的？还是个问题。848年甘州和沙州的统治权已从吐蕃移到了归义军手中，应该说他译的佛典大部分是在此之前完成的。

在法成所译佛典之外，还有禅宗系统的伪经《最妙胜定经》（北京版《大藏经》32卷、805号），《登迦玛目录》中未载此经，但敦煌文书（S198、P102）中有保存，其译语近似于新定译语。因此，我认为这部经译于9世纪前半期，也许是在法成译经稍后译成的。

另外，敦煌文书（P126）中还有与《瑜伽师地论》（《大正藏》30卷、1579号，北京版《大藏经》109～111卷，5536～5541号）中的术语相对的藏汉词语集，其用词基本上是按照新定译语来翻译的。因此，可以推断这个词语集与进行《瑜伽师地论》讲义的法成有某种关系。这种可能性是存在的。但如果接受这一推论，这个词语集则是在进行讲经的归义军时期写成的，也许可以认为是在赤祖德赞王时代之后编辑成书的。

赤祖德赞王之后可能进行译经的资料，有敦煌文书《法王经》（P2105）。敦煌本《法王经》和前面提及的《法王经》是两个译本，从其尾题中可以看到，这个译本是归义军张氏时期（848～914年）的河西管内都僧录（沙）门法海翻译的。其中包含有和新定译语及新定译语规定以前不同的译语，但有的地方的意义还不明确。

上面概述了汉文佛典的藏译情况，此外还有《登迦玛目录》（570号）所记的于阗李翻译的藏译佛典，还有《登迦玛目录》中未载的、敦煌文书（S597～598、S601、P960）中保存的《于阗国授记》（北京版《大藏经》129卷、5699号；《大正藏》51卷、2090号，法成译），这些佛典是不是于阗翻译的且放在一边，但至少表现了吐蕃和于阗之间的某种关系，可以说于阗也进行了藏文译经。于阗译经和从其他几种语言的译经一样，其情况向来没有弄清。

八、吐蕃译经史的诸问题

前面概论中还留有许多今后要研究的课题，必须弄清前

述内容中基本材料不全的问题。

第一点，关于判断译经时间的译语例证或翻译例证，可以说没有具体记述。例如“如来”这个词，在敦煌本《修习次第》中译作“Yang dag par gshegs pa”，而新定译语是“be bzhin gshegs pa”；“观音”这个词在两种《宝云经》中均译作“Spyan ras gzigs dbang po”，而新定译语是“Spyan ras gzigs dbang phyug”；再有“缘起”一词，在敦煌本《修习次第》中译作“rkyen dang' dus ba tshogs te byung ba”，《楞伽师资记》译作“rgyu rkyen”（因缘），《回向轮经》译作“rten cing' brel te' byung ba”，而新定译语“缘起”一词是“rten ing'brel bar byung ba”。其他的还可以看到瑜伽、（十二）处、外道等词很多不同的译语。应该选择出其他资料中更多的通用术语、及其适应各个时期变化的术语，尽可能多地进行排列，但是以前的研究还未能满足这个条件。

再如印欧语言中所用的相关代词的用法，藏语和日语及汉语一样，是不需要的，因此本来就没有这类词。如“～某个地方的（东西）”gang yin pa be这种用法或“～某时”gang gi sthe、～de'i tshe的说法，在敦煌本《修习次第》中全都不用，除特殊情况外，在一般的藏人著作中也不使用。这种相关代词的用法，是为梵文藏译而制定的，在新定译语制定前后被采用，直到被固定下来。但这种用法在汉文藏译时就无效了。另外像“解脱”这个词，在《楞伽师资记》中译成“grol thar”，而新定译语是“grol ba”或“thar pa”，前者是有汉语特征的成语直译，在从梵文译成藏语时这种规定则无用了。

以上所讲的根据译语或翻译例证来确定佛典的翻译时间，是有许多问题的，有必要进行更详细的论证，暂不必在此论及，这里只从史实方面进行了考察。

第二点，关于吐蕃时期的翻译组织，没有任何具体的论述。在赤德松赞王时期已有世尊都僧统议会，翻译僧和说教僧都属于议会组织。这时也有了翻译师和大校阅的称号。丹噶·拥弹(Bran ka Yon tan)等僧人后来居于宰相的高位，这些情况都可以得到确认。另外，赤祖德赞时代的法成也被称为世尊都僧统，正式进入了沙州方面组成的吐蕃译经组织。再有，《金刚三昧经》等经典的存在，充分说明在赤德松赞时代已经确立了吐蕃的统治制度。其他的还有几点值得指出，但据以前的研究看，具体情况一经清楚，今后也许会发现一些零碎的译经传承的资料。

我想除以上两点之外，还有许多不完全的地方，只有等待研究的进展重新加以论述了。

〔补注〕

本文所用的略称中，北京版《大藏经》指《（影印北京版）西藏大藏经》。《大正藏》指《（大正新修）大藏经》。P指伯希和藏文文书，S指斯坦因藏文文书。布顿N号码是针对布顿《佛教史》所收的显教经典目录、由西冈祖秀在1981年发表的《〈布顿佛教史〉目录部索引》I和《（东京大学文学系）文化交流设施研究纪要》（载《文交纪要》(四)两文中所加的经典号码。布顿H号码是羽田野伯猷在1968年发表的《西藏接受佛教的条件和变更佛教原理的一个侧面》前篇和《日本文化研究所研究报告》(四)两文中，为布顿《佛教

史》所载西藏撰述佛典目录所加的序号。《登迦玛目录》的号码是拉露在《赤松德赞王时期的佛教文献》（载《亚洲学报》241—3卷，1953年）中附加的编号，参照芳村修基《印度大乘佛教思想研究》，百华苑1974年。

一、吐蕃佛教和敦煌

这一节使用的P的编号，是拉露在《巴黎国家图书馆所藏敦煌藏文写本目录》（I—Ⅱ，巴黎，1939、1950、1961年）中编成的文献号码，S是布散在《印度事务部图书馆所藏敦煌藏文文书目录》（伦敦，牛津大学学报1962年）中的文献序号。请参照东洋文库西藏委员会编《斯坦因搜集的藏语文献解题目录》1～5（未完稿，1977～1981年）。本文中言及的北京版《大藏经》和伯希和、斯坦因藏文文书资料，一是根据前人的研究成果，在叙述上省去解说，例如异译本《金刚经》（P116），直接记成这个样子。二是参考资料包含写经簿（P1000）等间接的研究资料。三是在可能的范围内检索原始资料，因为是依据目录的记载，也尽可能地查阅原始资料和以前的各种研究成果。另外，言及敦煌汉文资料时，一些基本的内容都省略了，只是在特别必要的情况下才写上P和S等省略号。

二、佛典翻译的传承

布顿《佛教史》依据L·查德《布顿著作集》24，（《百藏丛书》64—24，新德理，1971年），（参照E·欧

勃米勒《佛教史》1～2，海德堡，1931～1932年）。关于脱脱日涅赞王的史实，请参照山口瑞凤的《猳悉董摩和Spu be guṅ rgyal》（载《中村元博士还历纪念论集〈印度思想和佛教〉》，春秋社1973年）；《七世纪前半期吐蕃和尼泊尔的关系》（载《文交纪要》二、三，1978年）；《〈三十颂〉和〈性入法〉成书时间探讨》（载《东洋学报》57—1、2期，1976年）。

三、赤松德赞王时期

本节中关于佛教史的事情，请参照山口瑞凤《吐蕃王国佛教史年代考》，（载《成田山佛教研究所纪要》，简称《成田纪要》三，1978年）。关于央扬的情况，请参照山口瑞凤《Riṅ lugs rBa dpal dbyaṅs》（载《平川彰博士还历纪念论集〈佛教之佛法研究〉》，春秋社1975年）。《贤者喜宴》用的是L·查德《mkhas paḥi ston》4，《百藏丛书》9—4，1962年。关于摩诃衍的情况，请参照拙稿《摩诃衍禅师考》（载《佛教学》8,1979年），关于他的著作，请参照《讲座敦煌》8。

四、赤德松赞王时期

关于《语汇》问题，请参照酒井紫朗《翻译名义大集难词语考释Panjikā—madhyavyutpatti》（载《密教文化》29、30，1955年）；抽稿《“SGra sbyor po gñis pa”考》（载《印度学佛教学研究》27—2，1979年）；山口瑞

凤《〈两卷本译语疏释〉研究》（载《成田纪要》四、1979年）及拙评《〈回顾与展望〉·藏学》（载《史学杂志》89—5,1980年）等。在塔那希拉中，确实有和侠加休利(1127～1225年）同时代的人，但由于哪个是属于塔那希拉，有些是不明确的著作和翻译，因此本论中未加区别一括表示了。这一点请加以注意。《表一》依据的是北京版《大藏经》总目录记载的内容列出的，《表二》是根据西冈编辑的《〈布顿佛教史〉目录部索引》作成的，两者的记载有相违之处，翻译经典的件数也不一致。

五、赤祖德赞王时期

本节中提到的《大集》，请参照榊亮三郎的《（梵藏汉日四译对校）翻译名义大集》（京都帝国大学文科大学丛书三，1916年）；拙稿《“Mahāvyutpatti”的成书情况》（载《日本西藏学会会报》25，1979年）；出口瑞凤《〈两卷本译语疏释〉研究》及拙评。关于译经中共译者的关系问题，请参照芳村修基《印度大乘佛教思想研究》等。关于朗·达磨王的情况，参照山口瑞凤《达磨王被杀前后》（载《成田纪要》五，1980年）。

六、梵文佛典藏译概况

关于这一节提到的敦煌本《修习次第》，请参照拙稿《“Mahāuyutpatti”的成书情况》。关于新定译语问题，请参照有关《语汇》的论文及袴谷宪昭《Viniścayasamg-

rahaṇi中阿拉耶识的规定》（载《东洋文化研究所纪要》79，1979年）。

七、汉文佛典藏译概况

关于敦煌本藏文禅籍资料及各种介绍和研究，请参照《讲座敦煌》8及木村隆德《敦煌藏文禅宗文献目录初稿》（载《文交纪要》四，1981年）。关于法成的情况，请参照上山大峻《大蕃国大德三藏法师沙门法成研究》上、下（载《东方学报》38～39，1967～1968年）。关于《法王经》的问题，请参照冲本克己的《禅宗史上的伪经》（载《禅文化研究所纪要》10，1978年）。

八、吐蕃译经史的诸问题

本节中的译语例证问题，请参照上山大峻《关于藏译〈楞伽师资记〉》（载《佛教文献研究》，龙谷大学佛教学会编，1968年）。上山大峻《藏译〈顿悟真宗要决〉研究》（载《禅文化研究所纪要》8，1976年）。拙稿《“Mahāv-utpatti”的成书情况》等。

译自《敦煌胡语文献》（《讲座敦煌》6，大东出版社1985年）

藏文佛典概观

〔日〕御牧克己 著　周炜 译

一、引　言

西藏佛教至今仍被称之为喇嘛教。然而，喇嘛教这个称呼并不确切。为什么要这么说呢，原因在于，这句话含有以喇嘛(高僧)为中心的宗教的意味，这一点同苯教很相像。最初，我们所知晓的现在的藏学常识告诉我们，喇嘛教这一用语包含有佛教和苯教两方面的意思。同时，苯教作为佛教传入以前的土族宗教，也看不出来自佛教方面的传承影响，后来，当佛教传入以后，苯教和佛教在相互影响之下，至现在发展成了两个大的宗教派别，这都是人所共知的，而佛教对于苯教的影响则更多，但是在宁玛派的伏藏经典《五部遗教》中，也可以清楚地看到，它受苯教之辛绕米沃（相当于佛教之释迦牟尼）的传记之一的《色米》的影或响。佛教和苯教发展以前的古代西藏宗教则被称为“处”者是“辛”，这一点尽管人所共知，但详细的情况尚不清楚。总之，需要终止像喇嘛教这样的简单的称呼，用西藏佛教或者是苯教的称呼来加以区别。

近年来，在我国的西藏热一再升温，其原因大致包括以下四个方面：第一，拉达克和不丹等作为西藏邻近的文化圈内的国家和地区，从1973年以来相继向外国人开放，我国得以不断派遣调查队深入该地，并开始向国人介绍那里的文化；第二，在某种限定条件下，去西藏并不是不可能的；第三，日本语同藏语的关系已经开始被语言学家们研究和论证；第四，大量的藏外文献开始在印度得到出版。这里，我们仅以藏语佛典为中心内容，来开始我们的藏学研究，我们将努力使用最让人理解的文字，解说西藏文献的总体面貌。

二、大藏经和藏外文献

藏语文献大致可以分为两个部分，即从外文中翻译成藏文的文献和纯粹由藏族人自已写的著作。前者被称之为“西藏大藏经”，后者则具有大藏经以外的文献的意味，因此一般习惯称为“藏外西藏文献”。为了便于理解，如果把它们与汉语的大正大藏经相比较，前者相当于“印度撰述部”（大正1—32卷），后者相当于“中国撰述部”（大正33—55卷）。此外，藏文大藏经没有采用汉文大藏经的所谓三藏（经、律、论）的分类方法，只使用了“甘珠尔”“佛说之翻译”)和“丹珠尔”“论书之翻译”）两个概念来加以区别，前者为佛说之经典，后者为有关佛说之经典的注疏以及论著。

因此，以下我们将藏文大藏经和藏外文献分开来进行解说和研究。另外，由于敦煌出土的藏文文书难以将其归入上

述两类文献之中，所以，还是以大藏经、敦煌文书和藏外文献三者来介绍。

三、藏文大藏经

从宏观上来划分西藏佛教史，一般是以公元10世纪为界限，可分为前宏期和后宏期。我们现在所见到的藏文大藏经是经过2、3百年时间，在13—14世纪时形成的，即后宏期佛教经过近三个世纪的发展后才出现的。当然，我们也必须看到，藏文大藏经的雏形在藏传佛教的前宏期就开始孕育了，这一点是必须肯定的。也即7世纪中叶以前，在松赞干布时传入的佛教，在藏王赤松德赞的年代得到了飞速的发展，先是六位藏人出家为僧，后来则是从印度和中国招聘各种专门的翻译人才从事佛典的翻译工作，于是积累了大量的翻译佛典。

到了藏王赤德松赞(776—815年)的时代，人们意识到有必要统一规范来自梵文的翻译语言，这样，在益西德（ཡེ·ཤེས·སྡེ·等人的努力下，首先出现了《翻译名义大集》这部工具书，接着，在公元814年，又编撰了《二卷本译语释》。前者原来是梵语和藏语对照的词汇集，而后者则是在前者的基础上增补的一些订正，即将需要订正的梵语词汇例出，解释说明它们为什么在藏语中要如此翻译。实际上该书是专门对梵藏翻译时所遇疑难词语的解释，因此被称之为“难语释”。这两本翻译理论著作都收录在藏文大藏经之中（前者为北京目录5832号、东北大学目录4346号；后者为北京目录5833号、东北大学4347号）。另外，后者（《二卷本译语释》）在敦煌出

土的巴厘文书中也有残存（843、845）。而《翻译名义大集》在后来又被人们附加了汉文和日文，因而使用起来更加方便。

《翻译名义大集》中使用的译语被当成固定的译语以后，随之广泛地运用。这种译语被称为“厘定译语”（སྐད་གསར་བཅད་）也许更合适。而在此以前已被翻译出来的佛典，也按照“厘定译语”的标准重新进行了修订。

当翻译的经典积累到一定的程度时，对其进行编目就成为一件自然的事情。公元824年，首先出现了《登迦目录》，接着又相继出现了《秦浦目录》、《庞塘目录》。《登迦目录》是由在“堆塘”的登迦宫殿（སྟོད་ཐང་ལྡན་དཀར་）的班泽（དཔལ་བརྩེགས་）、朗卡宁布，累旺布（ཀླུའི་དབང་པོ་）等三人编辑完成的。登迦宫殿在古代似乎被称之为“含迦”宫殿，所以，《登迦目录》最初又称之为《含迦目录》。该书在西藏的传播应该是从赤松德赞王的统治下形成的，但是，根据图齐（Tucci）教授的考证来看，他似乎定为公元812年，也即赤王统治时期编撰而成的。然而，根据最近山口瑞凤的研究，完全可以有证据证明该目录是在赤热巴金王统治时期的公元824年完成的。《登迦目录》收录在现存的藏文大藏经中（北京目录5881号、东北大学目录4364号），此外，芳村氏和拉鲁女士也曾依靠各种文献进行过专门研究，著有有关的索引。同样，由班泽编撰的《庞塘目录》的重要意义在于他在目录中用经部和论部两个部分来分门别类，这一点以后成了后世出现的目录的编撰体例样版。令人遗憾的是，萨木爱的《秦浦目录》和班泽的《旁塘目录》现在都失传了。

一直等到14世纪初，所谓的"旧纳塘（སྣར་ཐང་）大藏经"的出现，藏文大藏经才具有了现在的面貌。在这件事情上做出了杰出贡献的两个人物是，钦·降班央和卫巴罗桑（དབུས་པ་བློ་གསལ）。他们两人属于师徒关系，同时他们又都是琼丹仁热（བཅོམ་ལྡན་རིག）的弟子。在纳塘寺，有一天，钦·降班央在月夜下，戴上面具，装成恶魔的样子，去恐吓自己的老师琼丹仁热。他的老师因此惊吓不已逃进了纳塘寺的深处。当这位老师知道了事情的真相以后，非常恼火，为此，将钦·降班央赶出了纳塘寺。他只好来到了萨迦寺，受到了乌烟都堪的款待，成了一名喇嘛（མཆོད་གནས）。以后，他从萨迦寺给自己的老师琼丹仁热赠送了一箱礼物，内装汉地的笔墨文具，希望能与恩师和解，同时他也给自己的弟子卫巴罗桑赠送了同样的礼物，并希望他在纳塘寺编撰大藏经目录。这样，卫巴罗桑在译师索朗维色（ལོ་ཙཱ་བ་བསོད་ནམས་འོད་ཟེར）和江绕·江曲崩（རྒྱང་རབ་བྱང་ཆུབ་འབུམ）的协助下，在纳塘寺原有的目录基础上，重新增补编目，并不顾劳累地搜找最初的底稿，然后将这些收集到的底稿编成一册，收存在纳塘寺的文殊殿（འཇམ་ལྷ་ཁང）。这就是所谓的"旧纳塘大藏经"。但它还不是真正意义上的版本，而只是写本而已，这一点是必须注意的。

在旧纳塘大藏经甘珠尔的基础上，蔡巴·格白洛追（ཚལ་པ་དགེ་བའི་བློ་གྲོས）在蔡公堂寺编撰了《蔡巴甘珠尔》。另一方面，布顿（བུ་སྟོན་，1290—1364年）也在夏鲁（ཞ་ལུ་）寺，对"旧纳塘丹珠尔"进行了增补，并删除了其中的重复部分，从而编撰完成了新的《丹珠尔大藏经》。在夏鲁寺的丹珠尔大藏经的基础之上，于1362年，降曲坚参（བྱང་ཆུབ་རྒྱལ་མཚན་）又完成

了《登迦目录》，尽管如此，这些不同的目录都还是写本。另外，布顿大师在他于1322年完成的著作《善逝佛教史》的末尾，附有一个大藏经目录；他于1362年完成的另一部著作，即《登迦目录》（拉萨版全集part〔SA〕）。前者（即《善逝佛教史》中所附的大藏经目录）作为现存的翻译经论目录，其年代仅次于最古老的《登迦目录》，它在藏文大藏经史上无疑也占有相当的位置。

我国西冈祖秀所著的《〈布顿佛教史〉目录部索引》第1卷（见《东京大学文学部文化交流研究施设研究纪要》第4号，1981年页61—92）、第2卷（同上第5号，1982年页43—94）和第3卷（同上第6号，1983年页47—201）采用了简单易行的整理方法。该论文作为《布顿佛教史》所附目录的校订本，具有非常详细的书名、人名和用语的索引对照，此外还附有与北京版编号相对应的对照表。该校订本在藏文大藏经研究史上有一定的意义。以后，越智淳仁也发表了一篇研究布顿所著大藏经目录的论文：《布顿之论疏部目录——(1)〈礼赞部〉——德格版、北京版论疏部目录与原文之书名和奥义书之对照比较研究》(《高野山大学论丛》第15卷，1980年，页53—132）。我们也热切盼望着有更多的这类文章出现。

中国最早的大藏版本是明永乐帝（1402—1424年）时，于1401年开版印刷的。接着在万历帝(1572—1620年)时，又于1605年出现了万历版大藏经。该版同永乐版大藏经相同，都是属于木版覆刻版，并经过订正。稍晚一点，在西藏出现了最早的大藏经刻本，即“江”(འཇང)版本。丽江王木增（1587—1646年）作为施主，邀请了第六世红帽派噶玛巴活佛噶旺·曲吉旺秋（1584—1630年）为主持，于1608年开始，自1621

年，历经十四年完成了丽江版藏文大藏经的雕刻印刷工作。后来（1689年以前），蒙古固始汗的孙子所率领的蒙古军将丽江大藏经刻本移到了座落在里塘地方的格鲁派寺院强巴林寺（བྱམས་པ་གླིང），所以该版本又被称为里塘版。外国学者在详细研究 该版本之目录的基础上，已出版了这方面的著述。

永乐版大藏经和丽江版大藏经都是甘珠尔大藏经，它们都是以《蔡巴甘珠尔》为基础刻印而成的。

从17世纪末至18世纪前半期，具有《甘珠尔》和《丹珠尔》两方面内容的4大藏文大藏经陆续地开始刻 印。首 先是清朝康熙帝（在位1661—1722年）时，于1684年至1692年耗时9年，完成了北京版《甘珠尔大藏经》的刻印工作。与此同时，就在康熙帝在位的1700年以及1717—1720年间，又重新刻印了北京版《甘珠尔大藏经》。1777年乾隆帝时（在位1735—1795年），又第四次刻印了北京版《甘珠 尔 大 藏 经》。现存于日本大谷大学图书馆的北京版《甘珠尔大藏经》就是在1717年至1720年刻印的版本。另外，巴黎国会图书馆保存的北京版《甘珠尔大藏经》则是在1737年刻印的。事实上，在中国出现的藏文大藏经版本中，只有1410年的永乐版和1684—1692年刻印的康熙版具有真正首刻版意义，而 以 后 的 大藏经版本全都是覆刻版。虽然我们说它们是相同 版 本 的 覆刻，但是在1684至1692年刻印的北京版《甘珠尔大藏经》和1737版的《甘珠尔大藏经》中，还是存在一些微妙的改订的痕迹。以其中的“律之出家事”部分为对象，在进行了严密的比较研究后，波恩大学的爱玛（H·Eimer）先生发现了这一事实。北京版《甘珠尔大藏经》是 在 雍 正 帝（1722—1735年在位）时的1724年刻印出版的。

德格版《甘珠尔大藏经》是在司徒·曲杰穷乃（སི་ཏུ་ཆོས་ཀྱི་འབྱུང་གནས་1699或1700—1744年）的监督下，于1729至1733年耗时5年完成的；德格版《丹珠尔大藏经》则是由索钦·崔臣仁青为监督，于1737—1744年耗时八年刻印出版的。上述两部大藏经都是由《萨迦全集》一书的刻版者德格王（土司）单巴次仁（བསྟན་པ་ཚེ་རིང་1687—1738年）出资刻印出版的。德格版《甘珠尔大藏经》是以理塘版为基础，而德格版《丹珠尔大藏经》则是以夏鲁寺的《丹珠尔大藏经》为基础刻印的。

新纳塘版是在七世达赖喇嘛格桑嘉措（1708—1757年）的倡导下，由颇罗鼐索朗多吉（ཕོ་ལྷ་ནས་བསོད་ནམས་སྟོབས་རྒྱལ་1689—1747年）组织实施完成的。1730至1732年首先完成《甘珠尔》的刻印出版，接着又于1741年至1742年完成了《丹珠尔》的刻印出版工作。该版本是以旧纳塘版为基础刻印的。

"觉乃"版《甘珠尔大藏经》是1721年至1731年间刻印出版的，而《丹珠尔大藏经》则是在1753年至1773年间刻印出版的。

此外，拉萨版《甘珠尔大藏经》是在十三世达赖喇嘛的倡导下，刻印出版的。

上述四大版本及拉萨版《甘珠尔大藏经》，除了北京版的《甘珠尔大藏经》、《丹珠尔大藏经》以及"觉乃"版的《甘珠尔大藏经》是8行外，其他版本均为7行刻版。

这里我们还要提到"乌嘎"版的《甘珠尔大藏经》，该大藏经是在1908年至1910年耗时4年完成的。另外我们还知道有"工布"版（ཀོང་པོས་）和"卡多"版（ཆ་མདོ་）藏文大藏经，可是这些版本都已失传了。据传在不丹还有"布纳卡"

版藏文大藏经，但详细的情况并不清楚。

同《丹珠尔藏文大藏经》相比，手写的《甘珠尔藏文大藏经》具有强烈的直接手抄佛陀之言语的意味，数本现存的手抄本都证明了这一点。据现在所知，在台北、柏林、乌兰巴托、东洋文库、伦敦国会图书馆、拉达克之“托库”宫殿等处，都保存有各种各样的手抄本。其中，乌兰巴托和东洋文库的收藏品是直接抄写了旧纳塘版甘珠尔的江孜（རྒྱལ་རྩེ་）“德班玛”甘珠尔（ཐེམ་སྤངས་མ་）的底本，这一特点是非常重要的。乌兰巴托的收藏本不光是最早的版本，而且也是最古老的抄本，而河口慧海在西藏得到的时间已相当晚的东洋文库收藏本，则是在1858—1878年，用笔书写的非常新的抄本。被认为是以“德班玛”版《甘珠尔大藏经》为底本的不丹版《甘珠尔大藏经》，是拉达克王尼玛朗杰（ཉི་མ་རྣམ་རྒྱལ་）（1691—1729年在位）为了祈愿自己长寿，责令其宰相索朗伦珠（བསོད་ནམས་ལྷུན་གྲུབ་）用笔书写出来的。它是根据拉达克之“托库”宫殿所藏的一〇九卷经卷写成的《甘珠尔》写本。近年，该写本已被复制出版。即《西藏甘觉，协仁澎雪出版的托库宫殿手稿》（新德里，1975—1980年）；斯科阿伯斯金（SKovupski・T）著的《托库宫殿目录》（东京，国际佛教研究所，1985年）。

这部研究著作包含有有关奥义书的转写，同时，在梵、藏书名对照的基础上，又增加了梵、藏、汉的人名索引，该著作称得上是一部周到详细的著作。

为了早一些知道现有的藏文大藏经的内容，我们在这里特别将北京版和德格版藏文大藏经进行分类，分别列出它们每项的名称。请看下表：

北京版甘珠尔	德格版甘珠尔
1.秘密部（རྒྱུད་1—729）	1.律部（འདུལ་བ་1—7）
2.般若部（ཤེར་730—759）	2.般若部（8—43）
3.宝积部（760）	3.华严部（44）
4.华严部（761）	4.宝积部（45—93）
5.诸经部（མདོ་སྣ་ཚོགས་762—1029）	5.经部（མདོ་སྡེ་94—359）
6.戒律部（འདུལ་བ་1030—1055）	6.甲、十万怛特罗部（360—827）
	6.乙、古怛特罗部（རྙིང་རྒྱུད་828—844）
	6.丙、时轮经疏（དུས་འཁོར་845）
	6.丁、陀罗尼集（གཟུངས་འདུས་846—1103）
7.礼赞部（བསྟོད་ཚོགས་2001—2036）	7.礼赞部（1109—1179）
8.秘密疏部（རྒྱུད་འགྲེལ་2064—5183 9—22、经疏མདོ་འགྲེལ་）	8.怛特罗部（རྒྱུད་1180—3758）
9.般若部（5184—5223）	9.般若部（3786—3823）
北京版丹珠尔	**德格版丹珠尔**
10.中观部（དབུ་མ་5224—5480）	10.中观部（3824—3980）
11.诸经疏部（མདོ་ཚོགས་འགྲེལ་པ་5481—5520）	11.经疏部（མདོ་འགྲེལ་3981—4019）
12.唯识部（5521—5586）	12.唯识部（4020—

	4085)
13.阿毗达磨部（5587—5604）	13.阿毗达磨部（4086—4103）
14.律疏部（འདུལ་བའི་འགྲེལ་པ་5605—5649）	14. 律 部（འདུལ་བ་4104—4149）
15.本生部（སྐྱེས་རབས་5650—5657）	15.本生部（4150—4157）
16.书翰部（སྤྲིང་ཡིག་5658—5699）	16.书 翰部（4158—4202）
17.因明部（ཚད་མ་5700—5766）	17.因明 部（4203—4268）
18.声明部（སྒྲ་མདོ་5767—5794）	18.声明部（4269—4305）
19.医方明部（གསོ་བ་རིག་པ་5795—5801）	19.医 方 明 部（4306—4312）
20.工巧明部（བཟོ་རིག་པ་5802—5819）	20.工 巧 明 部（4313—4327）
21.修身部（ཐུན་མོང་བ་ལུགས་ཀྱི་བསྟན་བཅོས་5820—5831）	21.修身部(4328—4345)
22.杂部（སྣ་ཚོགས་5832—5962）	22.杂部（4346--4464）
23.目录部（དཀར་ཆག་）	23.阿底峡小部集（4465—4567）
	24.目录部（4568—4569）

西藏大藏经中所包含的内容，几乎都是佛典，但是其中还有像迦利达萨的《云使》（北京版第5794号，东北大学目

录第4302号）、恰恩多拉骨米（Candragomin，北京版第5767号，东北大学目录第4269号）和巴利利著的文法书（pānini，北京版第5914号，东北大学目录第4420号）等著作。这些东西根本就不是佛典，但究竟是因为什么原因一定要被编入藏文大藏经中呢？原来这是因为在西藏继续使用了印度有关学问和技艺的分类方法，即所谓“五明”（རིག་གནས་ལྔ་）的分类方法。该“五明”包括：（1）声明（语言、文学文法）；（2）因明（论理学）；（3）内明（佛教学）；（4）医方明（医学、药学）；（5）工巧明（工艺、技术、天文历算）。藏文大藏经主要是包含“内明”方面的内容，而《云使》等内容则是包括在“声明”的内容里面。关于“五明”以外的其他分支情况，我们可以从前面所列的大藏经分类表中看到。

藏文大藏经的大部分是从梵文中翻译过来的，但是，其中也包含有从汉语中重译的内容（北京版第174号，1004号，1022号，1028号，5564号等），以及从蒙古语（北京版第1028号）、吉尔吉斯语（གྲུ་གུ་北京版第452号）等语言中翻译的经典。另外，在杂部中，还包含有益西德等藏族人自己写的著作。

现在，记述有关五种藏文大藏经版本的收藏情况的书是很多的，这里，我们仅根据公众能够参照的刊本列出下面的表1，其中的K°和T°表示不同的甘珠尔和丹珠尔版本。

另外，作为一个查寻各版本的目录，它仅限于为眼前的实用价值服务，为此，我们还需在表1后列出有关表2的内容。

在研究藏文大藏经时，我们所不能忘记的一件东西就是大谷大学出版的“对照勘定目录”。该目录中，有关北京版

表一

北京版	K° 《影印北京版西藏大藏经》（东京、京都、铃木学术财团，1955—1961，168卷） T°（但152—164卷为宗喀巴和一世章嘉全集，165—168卷为总目录、索引）
德格版	K° 全卷为缩微胶片（高野山大学图书馆藏） T°
	T° 《德格版藏文大藏经》论疏部（东京大学文学部所藏）、中观部，17卷，（1977—1979），唯识部，16卷（1978—1981），（因明部，刊行中）
觉乃版	K° 东洋文库 T° 缩微胶片（美国世界宗教研究所）
纳塘版	K° 东洋文库，缩微胶片（美国世界宗教研究所） T° 东洋文库
拉萨版	K° 东京大学文学部，缩微胶片（美国世界宗教研究所）

中的各个原文，与现存的梵文或者巴厘文文献、汉译的大藏经，以及纳塘版和德格版大藏经都有对应处理，是研究藏文大藏经时不可缺少的工具书。

《大谷大学图书馆藏、西藏大藏经甘珠尔勘同目录》（大谷大学图书馆、京都、1930—1932年）现在已经出版了数册，其他的正在继续出版中，预计北京版从第2001—5480号合计要出版七个分册。

表二

版本	目录
北京(P)版	K° T° 表1之影印本中的总目录和索引⑥
德格(D)版	K° T° 《西藏大藏经总目录、索引》(东北帝国大学法文学部编，仙台，1934)
觉乃(C)版	K° T.米布著《北京版、觉乃版、纳塘版、德格版《〈甘珠尔经〉对照表》1959年。
	T° 另外，由于是覆刻的德格版，因此其内容几乎同德格版相同，所以可以从德格版丹珠尔目录中查到。
纳塘(N)版	K° 长岛尚道著《大正大学所藏藏文大藏经·纳塘版甘珠尔目录》《大正大学研究纪要》第61辑、佛教、文学部，1975：726—760。(可与P、D版对照)
	T° 壬生台舜著《大正大学所藏藏文大藏经纳塘版论疏部目录》，东京，1967，(可以与P.D两版相对照)
拉萨版	K° 高崎直道著《东京大学所藏拉萨版藏文大藏经目录》、东京大学文学部印度哲学文学研究室、1965。(可与P、D、N、C版对照)

《大谷大学图书馆藏·西藏大藏经丹珠尔勘同目录》（大谷大学图书馆、京都、页1—1（1965年，编号2001—2451），页1—2(1976年、编号2452—2921),1—3（1977年、编号2922—3447）、1—4（1979年，编号3448—4126），1—5（1981年，编号4127—4661），1—6（1983年，编号4662—5183），2—1（1985年，编号，5184—5480）。

有关藏文大藏经的情况大体如前面所述，但是，与藏文大藏经相关的一些东西是从原来的印度佛典中翻译过来的呢？还是从其它文字中翻译过来的呢？为了回答这个问题，然多那林巴(Ratna gling pa1403—1487年)进行了大量的收集工作,以后，德格土司滚珠德嘎桑布）ཀུན་གྲུབ་བདེ་དགའ་བཟང་པོ་）的遗孀次旺拉姆（ཚེ་དབང་ལྷ་མོ་1768—1790年)作为施主，由晋美林巴（འཇིགས་མེད་གླིང་པ་）出版了《古怛特罗全集》(རྙིང་མའི་རྒྱུད་འབུམ)。1973年该书又在国外得到了重新出版的机会。书名为：《古怛特罗——一部西藏前宏期翻译的文集》（共36卷，新德里，1973年出版）。

以后，《古怛特罗全集》的目录又被日本的金子英一编成了一本新的目录，即《古怛特罗全集解题目录》（国书刊行会，东京，1982年）。此外，《古怛特罗全集》虽然算得上是一个独立的体系，但它又与《“娃意罗”古怛特罗全集》(Vairo rgyud bum）有密切的关系。1971年有关此书的研究专著也在国外出版了，书名为：《由8世纪西藏一位译师编译的经集—怛特罗》（共有8卷，1971年出版）。

苯教也有它固有的《甘珠尔》和《丹珠尔》，对此，有必要附带说上几句。尽管苯教的《丹珠尔》的“丹”字与佛教的《丹珠尔》的“丹”字是不同的，但在形式上它们两者却

是相同的。尽管如此，苯教的《甘珠尔》和《丹珠尔》还不如说是属于藏外文献的范畴。在帕·克瓦纳的著作《苯教之舟》（《印度伊朗周刊》，XVI—1，1974年，页18—56；XVI—2，1974页96—144）中有详细的内容介绍。

四、敦煌出土的藏文文书

本世纪初，在敦煌的千佛洞发现了许多的古文书。其中有梵文及中亚各语言的文献，但最多的还是汉文文献，随后则是藏文文献。敦煌出土的汉文文献在中国史或者说在中国佛教史中已经作了相当多的订正，笔者尽管缺少对其进行判断的能力，但是我们认为，敦煌出土的藏文文书是可以补充藏族史以及西藏佛教史中尚不周全的方面，因此它具有十分重要的意义。

我们这里所说的敦煌出土的藏文文献，是英国人斯坦因（1907年3月）带回伦敦收藏在印度事务图书馆的“斯坦因本”（略S·T·）和法国人伯希和（1908年2月）带回巴黎收藏在巴黎国会图书馆的伯希和特藏（略P·T）。前者有765件，后者为2216件。有关“斯坦因本”的目录有：《来自敦煌的西藏手卷目录》（拉娃利波斯著，印度事务图书馆藏，牛津大学出版社，伦敦，1962年）；有关“贝里本”的目录有：《西藏敦煌藏文手卷》（拉鲁著，国立图书馆，共3卷，巴黎，1961年）。

上述两个目录都不是经过一人来编目完成的，所以是非常优秀而又卓越的目录。尽管如此，为了促进敦煌藏文文书的研究步伐，现在是有必要作相当的修订的。首先，在东洋文库所属的西藏研究委员会已试着完成了有关“斯坦因本”

的补订目录，即，《斯坦因搜集的藏文文献解题目录》（东洋文库西藏研究委员会编）。第一册（No.301—100），1977年；第二册（No.101—200），1978年；第三册（No.201—300），1979年；第四册（No 301—400），1980年；第五册（No.401—500），1981年；第六册（No.501—600），1982年；第七册（No.601—700），1983年；第八册（No.701—765），1984年。另外还以多拉娃勒布山的目录中所没有的内容为对象，编了第九册（No.1000—1200），1985年；第十册（No.1201—1360），1986年。

斯坦因和伯希和的目录公开了敦煌出土的藏文文书的内容，因此，只要申请缩微胶卷就可以查到要找的内容了。另外，“伯希和目录”中的56件缩微胶卷是由“斯坦因本目录”来补充的，1978年，由此56件缩微胶卷编成的一部目录在国外得到了出版。

在这里要想介绍敦煌出土的藏文文献的全貌是不可能的，因此，只能就一些比较重要的文献来作介绍。首先在历史方面，重要的著作是《西藏王臣记》（P•T•1286，1287，S•T•印度事务处XVII2）和《编年记》（P•T•1288，S•T•750+英国博物馆，8212〔187〕）。

在敦煌出土的藏文文书中，与禅有关系的内容很多，其中《楞伽师资记》（S•T•710）就是从汉文翻译成藏文的，另外，还有与所谓宗论的代表者摩诃衍的思想有关的内容，该内容也可说是包含有摩诃衍之语录的诸禅宗大师的语录（P•T•21，116，117，812，813；S•T•468，709），上述这些与众多禅师有关系的藏文文书已在人们的报告中被提及，而且近年来在印度得到了出版。其中包含有众多禅师的

语录的著作十分引人注目，它就是《瑜伽米之禅定渴之禅定眼之明灯大译师桑杰益西》，另外，作为中国宝贵的宗论资料的《顿悟大乘正理决》之旧问部，在敦煌出土的藏文文书中也能找到（见P·T·21，823，827，829〔？〕），对此我们应该给与很高的评价。

藏文大藏经中重复的佛典是很多的，但是像敦煌藏文文书中的《修习次第（初篇）》（S·T·648，P·T·682，825）是应该保留的。

敦煌藏文文书中还一些有关宗义方面的论书（S·T·607，693，P·T·116，121，817，842等）。特别是益西德的《见解之差别》（《ལྟ་བའི་ཁྱད་པར་》）（S·T·692，694，P·T·814，815，820，2101），是论述经量中观派与瑜伽行中观派之综合学派的最古老的文献，因而十分引人注目，但是，我们通过订证这份敦煌文书与藏文大藏经前后的脉络脱节问题所获得的认识是非常重要的。

佛典以外已发生了变化的文书有：藏文版的《罗摩衍那故事》（S·T·737等，P·T·981，983）、与马有关的动物学著作和医学著作（S·T·760—763，P·T·1061—1066）、天文历算（P·T·39，76，127，454）、占卜文书（P·T·55，127，351，1043，1045—1047，1051，1055）等。

敦煌藏文文书中，还有一部分语言集方面的东西，如“梵藏语言”集（P·T·845，849），“汉藏语言集”（P·T·1257，1263）、配有藏文音标记的汉语原文（P·T·1046 1262）等。

此外，最近还出版了山口瑞凤编著的《敦煌讲座六：敦煌胡语文献》（大东出版社，东京，1985年），这部著作依

靠敦煌出土的维吾尔语文献、藏语文献、硕固特语文献对众多的藏语文献进行了解说和翻译。

五、西藏藏外文献

正如我们在本文的开头所说，在藏文大藏经中所没有收录的由藏族人自已写的著作就是所谓的藏外文献，我国所收藏的藏外文献分别包含在下面一些目录当中。

《西藏撰述佛典目录》（东北大学，1953年）（略称：东北）。

《东京大学所藏藏文文献目录》（东京大学文学部印度哲学印度文学研究室，1965年，略称：东大）。

《大谷大学图书馆所藏西藏文献目录》（大谷大学图书馆、京都、1973年；索引，1985年）。

《东洋文库藏西藏藏外文献索引稿》（东洋文库，1968年）

有关历史文献方面的目录有山口瑞凤的：《东洋文库所藏西藏历史文献目录》（东洋文库，东京，1970年）。

以苯教文献为对象的目录有噶尔梅桑木丹（Karmay s·G·）的《已出版的苯教文献目录》（东洋文库，东京，1977年）。

现在，在印度，被称之为美国国会图书馆之P·L·480/S·F·C的计划，已陆续出版了许多的藏外文献，并达到了一定的数量，这些出版了的藏外文献是上述藏外文献目录所不能排除的内容。另外，这些文献还被纽约的世界宗教研究所IASWR以影印的形式出版，到目前为止，已出版了十五

部。此外，其中的一部（set1）已被还原成了原文、书名为《美国国会图书馆藏藏文缩微文献目录中的一份文献——由扎西噶娃和格桑楚臣、雄索温达合著的目录学、语言学、佛教丛书》（共3册，世界佛教研究所编，东京，1983年）。这样多的文献，要想用几页文字来介绍是不可能的。但对这些文献进行分类却是可以做到的。下面就是我们对这些文献的分类：1.“佛教史”（ཆོས་འབྱུང་）；2.“王统记”（རྒྱལ་རབས་）3.“伏藏经典”（གཏེར་མ་）；4.“传记”（རྣམ་ཐར་）；5.“文法”（སུམ་རྟགས་）；6.“天文历算”（སྐར་རྩིས་）；7.“医学”（གསོ་བ་རིག་པ་）；8.“故事”（སྒྲུང་）；9.“戏剧”（ཟློས་གར་）；10.“教科书”（ཡིག་ཆ་）；11.“哲学著作”（མཚན་ཉིད་གཞུང་）。由于文章的篇幅有限，在这里有关历史文献方面的问题，在《亚洲历史研究入门（4）—中亚和西亚》第15期《西藏》（京都，1984年）一书中，佐藤长已作了简明的解题，所以可参照研究。本文的标题为《藏文佛典概观》，所以我们只想谈谈与本文有关的第10类即“教科书”的内容。在谈论这个问题之前，有必要讲一下藏外文献存在的形态，也即它存在的特征，这个特征就是以《全集》（གསུང་འབུམ་或བཀའ་འབུམ་）的形态出现的。许多藏外文献并不是属于那种纯粹汇集我们在前面所列举的每个文献种类的译文，这些文献的作者或者这些文献所描写的对象——高僧和有识之士都是以全集的形式存在的，正像大家非常熟悉的《萨迦全集》、《布顿全集》、《达赖喇嘛全集》等，这些文献的内容是上面的10个类别所不能包容的。

六、教科书和哲学著作

这里分两类来分析介绍：一是西藏寺院各扎仓（མཚན་ཉིད་གྲྭ་ཚང་）在教学过程中所使用的教科书，另一类则是尽管在教学过程中没有使用，但又关系密切的哲学著作。西藏的寺院，特别是拉萨的各大寺院并不是单纯地为宗教服务的机构，它是具有教授从小学至大学课程的寺院。这是研究东方文化的有识之士的共同看法。在拉萨，有著名的哲蚌、甘丹、色拉三大寺，哲蚌寺有4个扎仓（学堂）：罗色林扎仓（བློ་གསལ་གླིང་）、果芒扎仓（སྒོ་མང་）、德央扎仓（བདེ་ཡངས་）、阿巴扎仓（སྔགས་པ་）；甘丹寺有两个扎仓（学堂）：夏泽扎仓（ཤར་རྩེ་）、降泽扎仓（བྱང་རྩེ་）；色拉寺有三个扎仓（学堂）：色墨扎仓（སེར་སྨད་）、色阿扎仓、色杰扎仓。其中，哲蚌寺的德央扎仓和色拉寺的色阿扎仓是两个专门修习密宗仪轨的场所，因此在那里不修习哲学方面的教科书课程，但是其余的七个扎仓（学堂）作为独特的哲学学校都有它们各自固有的教学课程。在拉萨，另外还有“居堆”（ཧྲི་ 上密院）和“居麦”（རྒྱུད་སྨད་ 下密院）两个密宗寺院。作为密宗寺院，当然不会修习上面提到的哲学学堂的课程，只有在哲学学堂获得了格西学位的人，即全部学完显宗课程的人，才被允许进入上下密院研习密宗文献。至于说哲蚌寺的阿巴扎仓和色拉寺的色阿扎仓两个密宗学校与上下密院的区别则是，前者是专门进行实修，而后者则从事文献研究。

下面以哲蚌寺的果芒扎仓的教学课堂为中心来进行介绍。

有一部研究著作为：《哲蚌佛教史》（洛多著，1974年出版）。该书是以《哲蚌佛教史》为题，用藏文写作的一部长达452页的大著，它是以学识渊博的藏族学学者以及作者自身的经验为基础，详细介绍哲蚌寺（以果芒扎仓为主）的重要的文献。听说该书近日要由维基尼亚大学的J·豪伯金斯（J·Hopkins）翻译出版，为此洛多先生专程前往美国帮助J·豪伯金斯进行英译工作，可是当他回到汉堡后不久，于1979年10月22日55岁时突然去世了。当我们得知这一讣告时，感到非常吃惊。在此，我们从内心哀悼这位期待获得卓越成就的优秀藏族学者。

此外，专门叙述色拉寺的教学课程的书籍还有小野田俊藏译的《藏传佛教的修行》（《东洋思想》第4卷第1号，奈良，1979：19—27，此文还被《西藏》等杂志转载）。《藏传佛教的修行》一书与洛多先生的《哲蚌佛教史》相比，具有简单明了的特点，使用起来很方便。以后，洛多先生有关色拉寺、甘丹寺、札西伦布寺等的研究著作，还希望藏族学者作更多的介绍。

就教学课程的内容而言，哲蚌寺的果芒扎仓有16门课，而其他扎仓则是各不相同，以至每个扎仓在各个课程的称呼名称上、在使用的教科书上、在规定的课程上都是不一样的，但最主要的学习内容（因明、般若、中观、律、俱舍等五大课程）却没有差别的。有关扎仓在教学课程上的差异性，小野田俊藏先生写过一篇专门的论文：《西藏伦理学研究问题》（《东洋学学研究》第21卷第2号，1982：193—205），该文的内容非常详细（尤其第198页上的表），所以有必要提到这篇文章。长尾雅人在他的著作《蒙古的学问寺》中，

介绍了蒙古五当召寺的教学课程为十三门。

这里，想依据洛多先生的解说来简单介绍一下哲蚌寺的果芒扎仓的十六门课程。各课程所使用的教科书因为内容的不同而有各种不同的名称，但我们仍将其逐个译出，并列成简单的表附后。由于它们不具有共同的东西，所以可以从它们的内容上作出判断，并进行概括和提示。但是为了方便起见，我们还将逐个附上藏文。下面的阿拉伯数字表示一门课程（每个课为一年）。

1—4、入门课

5、伦理学（རྟགས་རིགས་）

6、心理学（བློ་རིགས་）

7、般若现观庄严论的入门阶段（རྟོན་བརྡན་བཅུ་）

8—11、般若现观庄严论（⑧、གཞུང་；⑨、གཞུང་གོང་；⑩、སྐབས་དང་པོ་；⑪、མར་ཕྱིན་）

12—13、中观⑫《中观新部》（དབུ་མ་གསར་པ་）；⑬、《中观旧部》（དབུ་མ་རྙིང་པ་）

14、阿毗达历（མཛོད་ཕྱི་）

15、律

16、博士课程

第16门之博士课程是每年向上升一级，在1940年时，要在第二十年才能考取博士学位（དགེ་བཤེས་），在1950年时，要在第12年才能获得同等的学历。

上面提到的教科书，从1—4年之间，是使用阿旺扎西著的《堆扎》，该书在1973年以现代图书的版式在社会上出版发行。名曰：《果芒扎仓的教科书》（达兰萨拉）。同时，在此4年期间，还要用曲拉悦色（མཆོག་ལྷ་འོད་ཟེར་）著的《然

对堆扎》来补充学习。该书很长，现在其摘要已经出版（达兰萨拉，1980年）。在第5和第6年，要学习降央协白多杰（1648—1722年）的著作，即他的全集。该全集已在1972年至1974年陆续得到了出版：《降央协白多吉全集》（由阿旺格勒德木从扎西基版本复制，共15卷，印度新德里版，1972—1974年），该书的第15卷正好包含有“伦理学”和“心理学”方面的内容。第7和第11年，全部是学习《现观庄严论》，但是，由于第7年是学习《现观庄严论》的准备阶段，因此要学习理解此书所不可缺少的70种意味（དོན་བདུན་བཅུ་），由此可见，第7年与第8到第11年所学的东西是有所侧重的。在第8至第11年期间，主要是以《降央协白多杰全集》中的第7和第8卷为主要学习内容，而宗喀巴的《金鬘》北京版154—155卷收藏，No.6150）则是作为补充的学习教材；到了第11年，另外还要补充学习二世降央协白多吉（公曲晋美旺波，1728—1791年）的弟子贡塘公曲单白卓麦（1762—1823年）的著作，他的全集在1972至1975年间已全部出版。书名为：《贡塘公曲单白卓麦全集》（由阿旺格勒德木从拉萨版复制，共十卷，新德里，1972—1975年）。所学的内容即该书第2卷的内容。第12到第13年，主要是学习月称的《入中论》，另外，还要以降央协白多吉的《入中论注疏》（全集第9卷，新德里版）为主要教材，以宗喀巴的《入中论注》（དབུ་མ་དགོངས་པ་རབ་གསལ་，北京版第154卷，编号6143）为补充教材。第14年，要学习世新的《俱舍论》，同样以降央协白多吉的注（全集第10卷的内容）为主要辅助教材，同时还要补充学习另外两本教材，即：因以“钦索”（མཆིམས་མཛོད་）的通称来使旧纳塘版大藏经得以确立，从而扬名全藏的钦·

江白央（མཆིམས་འཇམ་པའི་དབྱངས，14世纪初）的注疏（和一世达赖喇嘛根敦珠（1391—1474年）的注疏（达兰萨拉，东北大学目录，编号第5525号）。第15年，主要学习律学，以《降央协白多吉全集》第6卷为主要教材。到第16年获得博士学位（格西）前，则主要是温习第8年以后所学的内容。以上，主要依据洛多先生的著作，对哲蚌寺果芒扎仓的教学课程进行了初步的介绍。在写这一部分的草稿时，曾得到出生于哲蚌寺果芒扎仓的单巴加措的重要帮助，在此特表感谢。

正如前所讲，在介绍哲蚌寺果芒扎仓的教材时，几乎都提到了降央协白多吉的著作，正因为如此，每个扎仓都有使用特定的作者的教科书的习惯。下面以表的形式来反映一下其他扎仓和果芒扎仓所使用的教科书的主要作者的情况：

哲蚌寺
- 罗色林扎仓——（索朗扎巴，བསོད་ནམས་གྲགས་པ་1478—1554年）
- 果芒扎仓——（降央协白多吉）
- 德央扎仓——（五世达赖喇嘛）

色拉寺
- 色墨扎仓——（单达娃，བསྟན་དར་བ，1493—1568年）
- 色杰扎仓——（曲杰坚参，ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་མཚན，1469—1546年）

甘丹寺
- 夏泽扎仓
- 降泽扎仓

如图所示，哲蚌寺的罗色林扎仓同甘丹寺的夏泽扎仓使用的教科书是相同，另外，色拉寺的色杰扎仓同甘丹寺的降泽扎仓也是使用相同的教材。

除以上已提到的作为教材使用的教科书外，在一些自习用的著作中，也还包含有重要的东西。如宗喀巴的《菩提道

次第广论》、降央协白多吉的《大宗义书》（གྲུབ་མཐའ་ཆེན་མོ་）、公曲晋美旺波（དཀོན་མཆོག་འཇིགས་མེད་དབང་པོ་1728—1791年）的《宗义宝环》等，不用说都是寺院僧人自学用的书目。

《菩提道次第广论》的原文，收录在北京版大藏经（第152卷、编号第6001号）中，印度出版的《宗喀巴全集》中也有收录，另外还有许多价钱便宜的单行本。

汉译的《菩提道次第广论》是由法尊大师完成的，1936年由重庆汉藏教理院印行。最近台湾又再版了该汉译本。1954年，长尾雅人将此书的有关“观”（毗钵舍那)的章节译成了日文，发表在《西藏佛教研究》（东京，岩波书店）上，1978年该译文重新再版。另外，《菩提道次第广论》中的“止”和“观”两部分还被译成了英文：《静思真谛》（怀曼著〔WaymanA〕，哥伦比亚大学出版社，纽约1978年。）

降央协白多吉是17、18世纪西藏著名的大学者，我们现在所说的名字是他的诨名，实际上他最早的名字叫阿旺尊珠（ངག་དབང་བརྩོན་འགྲུས་），是什么原因使他改为后来的名字了呢？据说，他去拉萨朝拜大昭寺的文殊菩萨像，当他向文殊菩萨像敬献哈达时，文殊菩萨像竟然伸手接受了哈达，并向他微笑。由于文殊（འཇམ་དབྱངས་）微笑（བཞད་པ་）的原因，人们就给他取了一个诨名叫降央协巴。

正确地说，《大宗义书》是由偈颂部分和自注部分组成，偈颂部分一般被称之为“咱娃”（根本偈），自注部分则被称为《大宗义书》。该书的原文有哲蚌寺果芒扎仓版，见东北大学目录，编号第90—95，他的全集第14卷也收有该著作。此外，从1964年的“玛斯利”版开始，在印度的街头都能找到这本著作。《大宗义书》的内容以解释印度

各学派的思想为宗旨，以解释外道和佛教四大学派（毘婆沙师、经量部、瑜伽行派、中观派）为中心。在最近出版的研究著作中，有一本是有关归谬论证中观派的部分英译本，即豪伯金斯于1983在伦敦出版的《思空》（伦敦，1983年出版）。从内容上来看，研究印度学派的《宗义书》与降央协巴的《大宗义书》是同一类著作，因此二世章嘉活佛——章嘉乳白多吉（ལྕང་སྐྱ་རོལ་པའི་རྡོ་རྗེ་，1717—1786年）一般将《宗义书》称之为《章嘉宗义书》（ལྕང་སྐྱ་གྲུབ་མཐའ་）。该书尽管极为尊敬降央协巴，但它与《大宗义书》相比又有一些微妙的不一致。在哲蚌寺，学僧并不怎么读《章嘉宗义书》，而在色拉寺，尤其是在色杰扎仓，所使用的教科书的著者曲杰坚参（ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་མཚན་）的思想同《章嘉宗义书》是完全一致的，所以学僧是要经常阅读这本书的。《章嘉宗义书》在色拉寺色杰扎仓版（见东北大学目录，编号第82—85）北京版（见东北大学目录，编号第86—88）中，都可以看见，另外还有价格很便宜的印度现代版本（Varanasi 1970年）。该书的内容同降央协巴的著作（大宗义书）大体是相同的，并且《章嘉宗义书》中的“瑜伽行派”和“中观派”两章都引用了降央协巴著作的内容，这一点最早是祐谷宪昭先生发现并向学术界介绍的。1976年，他在东京出版了《有关中观派在西藏的传承》（“三藏”117，大东出版社，东京）一书，就在这一年，他还发表了《有关唯识学派系的西藏著述和文献》（驹沢大学佛教学部论文集，编号第7，1976- P256）。另外，有关《章嘉宗义书》中的“毘婆沙师”和“经量中观派”两章的内容，池田练太郎发表有《有关〈章嘉宗义书〉中的“毘婆沙师”和“经量中观派”两章的内容》（《日本

西藏学会会报》第25号，1979年，P1—4）；亠藤明发表有《关于〈章嘉宗义书〉中的“经量行中观自立派”一章的研究》（《日本西藏学会会报》第27号，1981年，P7—10）。

《宗义宝环》的作者公曲晋美旺波（1728—1791年）是二世降央协巴活佛，也即降央协巴的转世（化身）。尽管降央协巴的圆寂时间同公曲晋美旺波的出生时间不相吻合（晚了6年），但他仍然还是被选为二世降央协巴活佛。公曲晋美旺波还是降央乳白多吉的弟子，另一方面他又是三世吐登活佛洛桑曲杰尼玛（1937—1802年）的老师。《宗义宝环》最早的初稿为（1728—1791年），在H·V宽德（GuentherH·V）著的《佛教哲学的理论和实践》（1979年）和格西伦珠索巴与赫布金斯（J.Hopkins）的《藏传佛教的理论和实践》（纽约，1976年）中都有完整的英文译文。前者有些难以理解的地方，同时，与原文脱节的情况也很明显，而后者仅从译文本身看是很优秀的，但它也有一些不足，这就是译文缺少对原文不完善的地方进行批评的精神，更为可惜的是缺少注释。我们希望今后能出现引用印度和西藏古籍来进行译注的研究著作。

解说印度佛教学派的宗义书除上面提到的以外，还有不少，这里，还想最后再介绍一下在宗义文献中最为重要的一部著作，即14世纪由卫巴洛塞（དབུས་པ་བློ་གསལ）写的宗义书（《བློ་གསལ་གྲུབ་མཐའ་》，汉译为《洛塞宗义书》）。卫巴洛塞对前面所提到的旧纳塘版大藏经的确立是有功绩的。宗喀巴以后的一些论著，其明显的倾向是重视月称的“归谬论证中观派”，与这些书相比，卫巴洛塞的宗义书应该是属于以前的时代，它十分重视“自立论证中观派”的寂护和莲花戒的

思想。尽管后来的宗义书将"自立论证中观派"细分为"经量中观综合派和瑜伽行中观综含派",但是我仍从《洛塞宗义书》中发现，上面两个综合学派的分歧以及自立论证中观派和归谬论证中观派之间的分歧都是由于原来的概念标准不同而造成的,将两者综合起来的情况,从后世的文献中就能知晓，这一点是非常重要的。《洛塞宗义书》称得上是一部有独特观点的著作。笔者曾有幸得到法兰西远东学院的许可,翻译了该学院保存的《洛塞宗义书》(缩微版),并于1982年在京都得以出版。

该译本（《洛塞宗义书》，京都，1982年）包括4个部分：毘婆沙师章、瑜伽行派章、有关对中观派章进行批判的校订本、中观派一章的佛译本。在译本的“序论”部分，对现存有限的“宗义书”进行了介绍。该“序论”的一份日文提要曾经以《关于藏文宗义文献问题》一题发表在《东洋学术研究》第21卷第2号（1982年、P179）上。此外，有关该译本的概略介绍也曾发表在《密教学》（第15号，1978年，P.1）上，名为《有关〈洛塞宗义书〉》。

介绍了有关研究印度佛教学派的宗义书后，还应该提到另外一部专门研究和介绍藏传佛教学派的宗义书——《宗义之水晶镜》（吐观洛桑曲杰尼玛著,1737—1802年）,由于篇幅有限，就不再细谈了。该书（《宗义之水晶镜》）收录在他的全集《吐观洛桑曲杰尼玛全集》（共10卷，新德里，1969年）第2卷中。最近由中国出版的《宗教源流史》（甘肃民族出版社，1984年）中也有收录。

下面介绍几部最近出版的日译和英译的概述藏传佛教发展史的文章，并以此作为本文的结尾。

这几篇译文是：

立川武藏：《西藏佛教宗义研究》第1卷（吐观著《一切宗义》中关于萨迦派历史的章节，《西藏研究》第3期，东洋文库，1974年）。

西冈祖秀：《西藏佛教宗义研究》第2卷（吐观著《一切宗义》中关于希解派历史的章节，《西藏研究》第4期，东洋文库，1978年）。

平松敏雄：《西藏佛教宗义研究》第3卷（吐观著《一切宗义》中有关宗玛派历史的章节，《西藏研究》第5期，东洋文库1982年）。

福田洋一·石滨裕美子：《〈西藏研究〉义研究》第4卷（吐观著《一切宗义》中有关蒙古佛教历史的章节，《西藏研究》第11期，东洋文库1986年）。

米特尔(Mittal)：《印度的外教佛教》(新德里，1984年)。

译自《西藏的语言和文化》文集，日本东京1987年版。

藏传佛教之活佛研究

〔日〕山口瑞凤 著　周炜 译

“活佛”一词在藏语中是没有的，它是根据称之为“化身”的“སྤྲུལ་སྐུ་”（朱古）一词意译的。“སྤྲུལ་སྐུ་”（朱古）一词是梵文nirmāṇakāya的译语，在《翻译名义大集》中也有记载。尽管所谓佛身说有多种分法，但一般情况下，是从“法、报、应”之三身说中的“应身”发展而来的。“སྤྲུལ་སྐུ་”（朱古）一词是“སྤྲུལ་པའི་སྐུ་”（朱白古）的缩语，常常用“འཕྲུལ་པའི་སྐུ་”（崔白古）来表示。“崔”（འཕྲུལ）是“朱”（སྤྲུལ）的自动词形式，在它们的过去式后加上接尾词“巴”（pa），便具有了固定的抽象意义而被使用。但是对“崔”（འཕྲུལ，自主动词）而言，其后不加接尾词“巴”（pa），也能作为名词来使用，它的词意究竟是表示“幻化”？或是表示“魔力”？还需作为一个问题来考察。[1]由于这个问题与本文有一定关系，这里想多说几句。

有一种错觉，似乎动词འཁྲུལ（藏语发音也读“崔”，意为幻惑、差错等，译者注）与动词འཕྲུལ（意为幻化，译者译）有相似的地方。另一方面，藏语动词འདྲུལ具有“腐烂”和“洒落”两种意思，乍看两者似乎没有关系。然而，上述三个藏语动词（འཁྲུལ、འཕྲུལ、འདྲུལ）的语根“རུལ”具有“腐坏”的

原意，而“སྲུལ”则具有“使其腐烂”和“搅拌”的意思，“ཧྲུལ”则具有“破烂”和“腐烂”的意思，“འདྲུལ”则具有“腐烂”和“洒落”的意思。特别应该指出的是，藏语动词“སྲུལ”具有搅动牛奶，使之变成某种东西的含义，也就是说，就像酥油是牛奶中提炼出来的一样，上述三个动词都属于具有“变成某种东西”的内涵的语群。“འཕྲུལ”一词具有“模样变化”的意味，动词“འཁྲུལ”也像“འཕྲུལ”一词的情况一样，是在主观的体验影响下，产生了“错觉”。[2]

在《唐蕃会盟碑》上，可以发现“འཕྲུལ་གྱི་བཙན་པོ་（幻化的神圣赞普）与“圣神赞普”相对应。从敦煌古藏文文献《楞伽师资记》上可得知，“འཕྲུལ”恰与“མལ”（凡、平凡、普通）的词意相反，是作为“圣神”之译语来使用的。[3]在西藏，由于有使用“神赞普”（ལྷ་བཙན་པོ་）和“神子赞普”（ལྷ་སྲས་བཙན་པོ་）的习惯，所以，可以将“幻化的”（འཕྲུལ）和“神赞普”（ལྷ་བཙན་པོ་）分开来进行解释。据诸桥的《大汉和辞典》（Vol.9，P.201c）的解释，“圣”具有“通晓一切事理”的意思。它尽管与“幻化”（འཕྲུལ་པ）和“变化”སྤྲུལ་པ）的词意相差甚远，但却与“幻化的变化”（སྒྱུ་འཕྲུལ）“虚假的变化”（rdzuའཕྲུལ）、“神变”（ཆོ་འཕྲུལ་）等藏语熟语的后来意思相近。“魔术”的意味不用说是很浅薄的。看起来要是用“不可思议”和“神秘”的意味来把握“幻化”（འཕྲུལ）一词的内涵的话，则可以将该词理解为“圣”。

尽管必须将“འཕྲུལ་གྱི་”（幻化的）二字理解成“འཕྲུལ་པའི་”（词意也是“幻化的”）的意思，但是，要是理解成“魔力”的话，则是很不确切的。作为名词的“འཕྲུལ”（幻化）是不能与作为动词的“འཕྲུལ”相提并论的，原因是它不像动

词那样具有“从水中变化而成”的特殊内涵。

一、“སྤྲུལ་སྐུ”一词的出现及其沿革

我以为，在西藏人的观念里，就“化身”而言，就是要承认“活佛”在人世间的实际存在，它是作为一种政治制度存在的，同时也是对财产继承权的承认。

在西藏，“活佛转世”究竟是在什么时候才开始实行的呢？这已成为学术界一个讨论的问题。据后来的文献《龙多喇嘛语集》记载，朗卡维（ནམ་མཁའ་འོད，1133—1199年）的名字是作为噶玛噶举红帽系之崔成白桑(1096—1132年)的“化身”出现的，但是，即使是噶玛噶举派的传承，在古老的《青史》中都有系统的记载，在此以后，在《贤者喜宴》等藏文古籍中尽管也都提到了噶玛噶举的传承，但专门就“化身”的出现进行特别的说明却是没有的。

关于“活佛”出现的详细报告，是有关噶玛噶举黑帽系的攘迥多吉的内容，所以，我认为，应该从系谱上追溯他以前的情况，进而确认“化身”出现的时间。为什么这样说呢，因为他们究竟是红帽派的第几世，仅靠司都·曲吉穷乃(1699—1774年)的说法是不清楚的[4]。在这点上，与认为攘迥多吉是黑帽系的第三代是有区别的。只是在提到攘迥多吉的场合，《青史》就“化身”的出现有详细的说明和记载，这种记载正如后面的叙述一样，是有意识的，关于这一点，不像后世的记载那样，有前后不一致的地方，这个特点是应该引人注目的。

更为奇妙的是，攘迥多吉曾在噶玛拔希(1204—1283年)

住锡的粗朴寺[5]学习过，但是，在粗朴寺，他是不是被作为“活佛”而受到欢迎呢？此外，也没有他作为粗朴寺住持的说法流传下来。然而在谈到乳必多吉（1340—1383年，噶玛噶举黑帽系第四代活佛。译者注）的时候，《青史》（ibid, f, 40a, cf.BA, P.494）却有清楚的记载，这一点是令人很感兴趣的。该书指出，乳必多吉是第一个被指定为噶玛拔希的转世活佛的，随后又承认了攘迥多吉是噶玛拔希的转世活佛（化身），这中间可以看到二者相互混渗的痕迹。正因这样，由攘迥多吉建立的噶玛巴的噶玛拉顶寺才成了粗朴寺的属寺，这一点是很明显的。

攘迥多吉在粗朴寺学习过，他实际上还是邬坚仁青·森格班(1230—1309年)的弟子。邬坚仁青·森格班是贵仓巴·滚布多吉(1189—1258年)的弟子，相传他给临终的噶玛拔希当过师事，并受噶玛拔希的委托料理其后事，但是，传说他们俩只是在一起呆了3日。[6]此外，有关邬坚仁青·森格班对噶玛噶举黑帽系的特别的贡献的传言是找不到的。

有关乳必多吉被粗朴寺迎请的情况，在《青史》(ibid, f.42a, BA, P.498）中有记载，在《贤者喜宴》（chap. pa, f.51b）中记载说，1350年，他被迎往粗朴寺，1352年离开。三年后，也即1355年，他被认定为噶玛噶举之红帽系康决旺布（1350—1405年）的转世活佛（化身），迎请到粗朴寺。我以为，噶举派通过活佛转世（化身）来延续其传承的制度，应该是从此时才开始的。噶举派获得了康区上部和工布两地区的支持者后，则可进行“活佛”（化身）选择，教派也能以特定的氏族利益为中心来经营和发展，从而能避免类似于其他氏族教派所具有的弊害，进而利用众多氏族发展

自己。这就是噶举派所采取的发展方向。

噶举派独特的传承方式使其在政治上具有敏感的倾向，同时，也使它作为一个强有力的组织而得到了发展。直接从教区选定有势力者的弟子为教派的转世活佛（化身），然后对其进行教育，使之成为卓越的教派领袖，这也许就是教派发展的原因。新的转世活佛（化身）从那些曾经侍奉过自己的前身的人那里，接受新的侍奉供养和系统的训练，从而变成卓越的转世活佛（化身）。不用说，在选定转世活佛之前，是必须充分考虑转世者的家族情况及个人素质的。

以后，同噶举派尖锐对立的格鲁派（黄教），为了与噶举派对抗，在本教派的杰出领袖根敦嘉措（1475—1542年）圆寂以后，便将他作为其住持的哲蚌寺池巴的“转世活佛”（化身），从而使他成为本教派统一的象征。这样他就成了所谓的“达赖喇嘛”，索朗嘉措(1543—1588年)就是作为他的“转世活佛”出现的。索朗嘉措的选定究竟是基于什么样的政治背景，从有关的传记中就能得知。[7]上述论述可以看出，“活佛传承”（化身传承）是噶举派成功的秘密策略。

二、“化身”（转世活佛）的存在及其相关的观念

“化身”（转世活佛）是作为一种新的教派传承方式被认知的，这种“化身”观念究竟具有什么样的内容呢？这是我要首先介绍的。

在《青史》（ཆ· ཉ·函，f.37b，BA，P487—488）上记载，噶玛巴攘迥多吉的出生同噶玛拔希是连在一起的。当噶

玛拔希圆寂的时候，他用“夺舍法”将自己的“重觉”（གྲོང་འཇུག，《藏汉大辞典》解释为入舍，即神识入于尸体而起行；或指灵魂入于尸体中而复活。按我们的理解，“重觉”是“夺舍法”中的一个重要手段，它具有“灵魂”的意思，“夺舍法”的内容就是将“重觉”移入任何一个动物或尸体内，其身体或者躯壳仍属于这个动物或尸体，而灵魂却是别人的。该秘法同借尸还魂类似。译者注）移入堆龙地方一少年身上，依靠该秘法，少年预示了转世（再生）的征兆，他的双亲感到奇怪，少年的两眼也坏了，因此，噶玛拔希想用“夺舍法”进行转世再生的想法没有成功。他只好改变了作法，在自己死后的四十九天内，亲见了攘迥多吉母亲的胎宫，使其转世再生获得了成功。

在《贤者喜宴》（ཆ་和པ་函，f.33b—36a）中对这段传说有详细的记述，这里想说明攘迥多吉出生的时期是很早的。下面试译如下：

“在涅槃的瞬间，他（噶玛拔希）在兜率天（意为喜足天界，其无界内院，即弥勒菩萨住处。译者注）和众神居住的地方现出了他的身份，但当他供奉了所有的供品后，又感到无聊厌烦了。过了八日，他忽然又想念起自己的弟子们，就重新将自己的灵魂归入到尸体内，回到了世上。于是他的尸体也就变成了俯卧的姿式。他看着痛哭嚎叫的人们，心情很不平静，顿时产生了怜悯之心，决定用“夺舍法”使自己得以转世，从而为苦难的人们做些善事。话说堆龙拔昌地方一对老夫妇的十三岁的儿子正好夭亡了，噶玛拔西看到升空的祀烟后，就赶到那里将自己的灵魂移到了死尸的体内。于是，死尸的眼睛便一闪一闪地有了光芒。老夫妇看到这种情

况就说，死人的眼睛像活人的样子是一种可怕凶恶的征兆，就把灰撒在眼睛上，用针将它刺破了，这样，尸体就没有眼睛了。结果，噶玛拔希想通过这种方法进行转世再生的愿望没有获得成功，只好将自已的灵魂重新移出，再想别的办法转世再生。在北部边地，有一只生了虫子的斑鸠尸体，噶玛拔希想到时间尚早，便决定一心一意在法界逗留下去。这样，一个大约二十五岁的美丽女性拜见他，美女对他说道，大慈大悲的主人，请你不要只留恋法界，请你保持自己的怜悯心，坚持清净的人身，请你与无力有情的父母言归于好。请你高举佛教的胜幢。噶玛拔希意识到刚才出现的事情正是自己思想上所反映出的错觉。他觉得要不了几次，自己的愿望就会实现（〈中略〉由于自己的请求，神灵给他指定了母胎）。他的娘胎是具有安乐自性的水晶胎宫，他住入胎宫、再次为众多有情的利益而效力”。

这段引文最深刻的观念在于它揭示出了一个问题，即前身（转世再生者）在他死后的七七四十九天内，就要住入母胎内，经过九个月或者十个月，才能出生转世。对攘迥多吉的转世再生来说，他只用了五个月的时间就转世了，对此《青史》作者的解释为：是仁青·森格班（邬坚巴）向攘迥多吉要求这么做的（ibid，f.37a—38a）。

下面请继续看《贤者喜宴》的一段记述：

“详细讯问了大师的年龄之后，说，‘我的喇嘛（噶玛拔西）是羊年（1283）九月三日圆寂的。我是猴年（1284）元月八日出生的，所以只有五个月的住胎时间，因此，我的喇嘛的转世再生的时间是不合情理的’。（攘迥多吉）回答说，‘我的身体在母胎里形成以后虽然才过了四个月，但已

经有了'识'。因此，我常常说'身体的前边部分到了雪山喜鲁木前面去了'，你难道没有听见吗'”如果是这种情况，那么头四个月是成就了阿赖耶识之一部，所以依靠五现证[10]而具备了身色，这是作为因缘之金刚持的时期。以后则是成就了阿赖耶识之识的全部（中略），这便是果之金刚持，从而构成了“三萨埵”之全部。

关于噶玛拔希圆寂到转世再生的过程，在很多传记中都有记述，但是最典型、详细的记载要数五世达赖喇嘛（1617—1682年）写的《三世达赖喇嘛传》中有关三世达赖自身转世的内容。书中写道，达赖喇嘛赶赴兜率天，恰与达赖喇嘛的守护神[13]相遇，于是：

“达赖喇嘛与守护神一起踏着云路，从五色的光道一下便离开了三十三天，来到了堆隆中部一户叫康萨贡（三世达赖喇嘛的家）的村舍[14]。此时，（三世达赖喇嘛的）母亲已有身孕，不能投胎，于是守护神便设法使那个邪魔东西离开母胎，这样，等母胎变得洁净后，才投入了母胎转世”。

这段记载使我们想到，“一切智者”的“化身”（转世者）只有一个，不允许同其他的人共同存在。正像我们后面所要介绍的，作为该传记的作者五世达赖喇嘛来说，他对虚构的“化身”（转世活佛）故事是采取否定态度的。同一个人不断地写这个“虚构的神话”，总有一天是会枯竭的，这具有深刻的意味。[16]

以上提到的一些传说和神话，在后来见到的“化身”（活佛转世）理论中已经不存在了。这里所要指出的是，从“化身”（活佛转世）到“化身”（活佛转世）的延续继承问题，这种延续继承是允许有四十九日的“中有”时间的。

像这种情况的延续继承被称之为“转世世系”或者是“转世链”，当然也有人称之为“转世再生”。这便是所谓的“转世活佛”。我以为，正是这种延续继承，才使“化身”（转世活佛）开始成为可能。

三、“活佛转世”的理论

有关“化身”（转世活佛）的存在，佛教的一般理论依据“佛身”的观点进行过阐述。这里要论及的是：那种认为菩萨和活佛属于完全相同的东西，菩萨仅仅是“化身”（转世活佛）的表现形式的观点是有问题的。（正确的观点是，“化身”并没有论及所谓再生的“转世活佛”。）

持这种观点的是五世达赖喇嘛的宰相（摄政王），即按照自己的意愿选定六世达赖喇嘛的大摄政桑结嘉措（1653—1705年）。他在自己写的《六世达赖喇嘛传》的开头部分谈到了这个问题：[18]

“我们先用不着引用各种经论来讨论佛和菩萨的特点或者说性质，[19]只要在最终部即可找到所谓“十地的菩萨就是佛”的结论。为此，从《现观庄严论》、《华严经》、《慧印经》和《普贤菩萨修习法》中所引证的文字也揭示出了这个特征”（《六世达赖喇嘛传》，f.20a）。

桑结嘉措引《华严经》(p.no.761, vol.yi.f.154.b, 1.1—5）论证指出，十地的菩萨同佛是完全一样的。其经文如下：

“居住于法云的菩萨，尽管只有一世的时间，但是，从他在兜率天居住以后开始，就开始迁居，然后投入母胎，出

生，出家，觉悟，发愿，转法轮，最后涅槃。在此期间，他愿念过各种有情之事，他所做的教化之事，恰如如来佛之事，一切都被加持。因此，他同样可以在无限无数世间存在。”

下面一段文字是桑结嘉措从月称的《入中论》（P.no.5265，Vol.Ha，f.261a，1.5—7）中摘引出来的，现译如下：

“十地的菩萨，其功德是难以用语言来表述的，如果非要论说的话，菩萨的功德就像世上的尘粒一样多。”“人身的毛孔是无数的，菩萨的数量恰如每一毛孔中又有无数的菩萨，（无数的）佛就是与这些菩萨一起出现的”。

（上述文字是在寻求一种保证，即能使“化身”出现的十地之菩萨的能力。）

西藏据说被认为是观世音菩萨的教化地。桑结嘉措指出《妙法莲花经》（P.no.781，vol.chu，f.189b，1.7—8）中有这样的句子：

“那些坚持认为在某个时候，观世音大菩萨是具有佛身及有情的善男子究竟有多少呢？”

摄政王桑结嘉措在《六世达赖喇嘛》中，还引用了一段《庄严宝王经》（P.no.784，Vol、chu，f.234b，1.6—7），经文说：

“众多的有情者在轮回当中回旋之际，他们普遍都希望指出一条现成、顺利、有成就的菩提道（成佛之道，译者注），这就是有情者（众生）要具备符合戒律的色身。也即如来所说的对所教化的众生来说要具备如来之色身”。

桑结嘉措解释说，“这里所说的‘如来’，是可以与‘十地的菩萨’的位置进行交换的。可有一点，十地的菩萨在了悟

当中是属于一切智者的位置，他本身是不能离开大乐界的，但是他可以凭借‘化身’为众生的利益服务。”

谈到这里，桑结嘉措又引用《解深密经》第十章（P.no.774，Vol,lVu，f.54a，1.3—5）来进一步阐述。经文说：

“在一切佛教国土的三千大千世界里，无论是把文殊当作主来信仰崇拜，还是当作礼拜对象来信仰、崇拜，谁都要入胎、出生、具欲、出家为僧、苦行修炼，最后忽然停止苦行进而达到觉悟的阶段。文殊能够通晓化身（转世活佛）之教诲的功德（利益）。”

桑结嘉措进而引用《央崛魔罗经》第三卷(P.no.879，Vol.Tsu，f.168b.1.8—169a，1.1）中的一段经文：

“（菩萨）应该以何种形体出现、来为众生的利益服务呢？应变为家人、学生、村民、商人、侍从、国王、大臣、青年、村长及一切大众（来为众生的利益服务）。”

桑结嘉措分析说，“菩萨是不受出生时的身份的约束的。‘化身’犹如水中的月影，与此比较，有一句名言，即《入楞伽经》（P.775，Vol.lVu，188a）中所说的‘统一国土，建立国家，瞬时就能办到，但它恰似水中的月影。国家可以统一，也可分裂成多个，还会遭受火灾，遭受暴雨’这段引文不一定很确切，但是可作为补充”。

在《六世达赖喇嘛传》中桑结嘉措在依据《华严经》当中的“佛境甚深品”的同时，又引用了《导引如来在即》（Vol.si，f.95a[8]—96a[1]）一书的内容，指出，如来的德行犹如月之运动。他通过介绍“四法”，认为“十地的菩萨”是凭借“化身”来为其自身利益服务的。桑结嘉措在对“四法”的内涵进行说明后，最后又引用了《木饰经》（[illegible]

རྒྱན་པའི་མདོ་）〔20〕。经文如下：

“一切的业都依凭心而产生，而世间的一切又是依凭业来进行划分的。众生在其心中得以表现，而后被人知晓，正是这个原因，才出现了受到众生所限的化身。”

以上，就是桑结嘉措依据唯识说来加以阐述说明的有关“化身”的一般理论。

但是，正如我们在文章的开头所说，桑结嘉措的观点实际上就是要把十地的菩萨同如来等同起来，然后针对所谓佛身说之“化身”来进行论述的，他并不直接地说“化身”就是“活佛转世”。关于这一点，桑结嘉措引用了许多经典中所谓做菩萨要受轮回的限制、是不能达到涅槃境地的论据来进行说明，他依靠这种论述和说明，首先使“菩萨转世”（菩萨转生）的观点得到了确认。

原来，有关“化身”的说明，实际上是要在现实社会中给历史上的佛陀一个位置，“菩萨”是佛的前生，经过发展，无数的菩萨便成为与其相对应的佛。十地的菩萨与“佛陀”一样，在取得了“佛”的地位后，才显现其“化身”，从而到达涅槃的境地。那些缺少上述这些阶段，而没能上升到涅槃之境地者，就称之为菩萨，这就是桑结嘉措本来的说明。必须将十地的菩萨的地位作为绝对的东西来进行把握，并强调没有到达涅槃境地的菩萨的一般特性，是西藏“转世活佛”存在的根据。

达赖喇嘛作为西藏本地的菩萨，其特征是被指定为观世音菩萨。桑结嘉措为了说明这个问题，引用了许多的经典，但是，他引用的最重要的经典是《圣自在根本续王莲花网》中的一句（O.n.364, Vol.Ba, F.257b, 1.4—258a, 1.4），

即，佛在思考无量寿佛出世的问题时，十万诸佛曾预言说，在饿鬼域将有千手千眼十一面观音出现。桑结嘉措就是以此为中心来论述其论点的。

在这里，并不是要揭示出将西藏同饿鬼域等同视之的依据，这样的理由是完全不存在的，但是，这种说法在西藏很早就被人公认而接受了。桑结嘉措为了进一步说明观世音菩萨的教化地是西藏，特别例举了两个经典来加以论述。（这些都成了后来的西藏人的手里的东西，并不需要用经典来加以论述）其书名一部是属于“伏藏本”，即掘藏师列绸巴的《集密藏》〔21〕（གསང་བ་འདུས་པའི་རྒྱུད་གཏེར་མ），另一本是《噶当书》〔22〕བཀའ་གདམས་གླེགས་རིན་པོ་ཆེ་དགོན་ཚིག་འབངས་ཀྱི་སྐྱེས་རབས)。后一本书作为必不可少的论据，揭示出了达赖喇嘛是观音之化身的转世者的道理。在《五世达赖喇嘛传记·续篇》（Vol、ⅠVa，f.5b、1.5以下）中包含了具体的转世相续理论和相当详细的说明。

四、“活佛”是依据自身的再现

在五世达赖喇嘛所写的自传、特别是三世达赖喇嘛和四世达赖喇嘛的传记中，有关“活佛”神秘的力量的记述是很多的，但是这些相同的人物在写自己的传记的时候，却逐个暴露出了记述的怪谲。〔23〕现在，我们将这种记述挑选出来试译如下：

首先是自传的冒头部分（vol.ka，f.10a，1.2—4）这样讲道：

“（在布通巴的传记中，记有其弟子增加的偈颂体的赞

美诗文。）对自身而言，不知道自己赞美自己是可畏的，可见这个布通巴的传记并非是他自己所写，而是弟子们写的东西，它通过夸张，将其作为某个大人物的化身书写出来，然后与类似于其前世历代众多的喇嘛的传记相提并论，而本人（传记中的主人翁，译者注）毫不犹豫地就给予默认，这种情况，在世上是存在着的。这并不是说清清楚楚地想起了前世便算完事了。因为要破坏人伦关系及喇嘛的戒律，所以感到非常的害怕。”

从上文可以看出，喇嘛传记中的转世活佛（转生者）对自己的转世的认知态度是存在着的。下面我们再举一段有关五世达赖喇嘛自身神秘力量的记述（ibid, f.25a, 1.3—4）：

“多朗巴·森格嘉措被恶梦魇住，突然患了重病，对此，（我的母亲）齐卡母给了我一块有保护神之加护结的布，为了询问我是怎么处置这块布的，母亲把塔雪巴派到了我的身边。听说那东西并没有什么坏处，事实上那种做法也是合适和高明的，因此，那块布被认为具有不可思议的神通魔力。但是，因为我仅仅还是孩子，所知的东西是很少很少的，怎么能知道如何做才合适呢！我想恰当的话语才是适度的东西。”

这段自白，正好说明了问题的实质。

自己若要被当成达赖喇嘛的化身的后补者，那必须经过专门的桑耶寺护法神的占卜[25]后才能确认。此外，还有一名灵童，他的出生年月正好与桑耶寺护法神的占卜相一致，因此，在两名后补灵童的情况下，为了选择其中一个，要在乃穷寺举行“达泽”[26]仪轨加以确认，其结果是自然决定

的（ibid，f.27a，1.1—4），所以，事情的经过是很清楚的。这样，所谓通过自身的积极努力去迫使人们承认自己为转世灵童的做法是没有的。

《五世达赖自传》中写道：

“（我被选为了达赖喇嘛的转世灵童，藏王的使者到了）在我身边准备宴席之际，在被称之为知事的人的身上，有一哑人拿着大鼓在敲打，同时，还不断地投扔供施的食物，因此，（我）也模仿其动作玩耍。（不知什么时候），一切智者索朗嘉措和云丹嘉措（三世达赖喇嘛和四世达赖喇嘛）两人（在自己的家里）与堪苏一起举行过投扔供施物品的仪式，[27]据说（我）的模仿动作似乎反映了前世达赖喇嘛的习惯”。

这段记述有些让人哭笑不得。五世达赖喇嘛在谈到进入哲蚌寺的情况时写道（ibid，f.29b、1.4—6）：

“（对于那些想获得加持的人流，（我）只能按顺序给予他们加持，此时），当我要把手放在一位老眼昏花、名叫根敦嘉措的蒙古喇嘛的头上时，他对我说，“自己曾被前世达赖喇嘛（四世）的佛心触摸过，因此，你一定会因为我没有向你顶礼而感到惊讶，你一定注意到，在你面前我就不用再受加持了。”回去以后，我对（喇嘛们）讲了此事，他们似乎也相信了。但是，对我来说，那天那位认识我的根敦嘉措其实谁也不是。”

不光如此，在传记中尽管有“你认识我吗”等话语，但却没有“你到底是谁呀？”等仅思考一下便知原委的字句，所以，在一些大喇嘛传记中所见到的反映有关神通力等方面的文字，是难以使人相信的。

在批判一些喇嘛传记的记述的同时，五世达赖又讲述了以下一些话：

“当顿巴·达杰主仆向我奏报请求去蒙古的事情时，我觉得此事与先前的情况相同，便感到难受而流下眼泪。此刻，这些蒙古僧人使我想起了三世达赖喇嘛索朗嘉措同俺答汗会面[28]的事情，便同意了他们的请求。这些蒙古喇嘛回到故里后，都被杀了。[29]可外面盲传，此事早在我的意料之中，所以听到他们的请求后，就流下了眼泪。当我去清朝的北京时，就将此事告诉了班智达·鲁依根穷”。（类似于这样牵强附会的说法，在一些喇嘛的传记中是存在的。）

五世达赖喇嘛在这里所讲的“先前的事情”，实际上是指：多梅多地方的拉珍和果洛·彭达杰两兄弟邀请五世达赖喇嘛去青海，并会盛情款待时的事情，虽然用一些牵强附会的东西来作了各种各样的说明，但年龄尚小的五世达赖喇嘛是不明白的。

五世达赖喇嘛自己也说，作为我来说，还这么小就要出门去那么遥远的地方，我想也许会死吧！因为想到这些我才直流眼泪。

这种自白正好吐露了悲哀的少年心情，也可以说表现了他的迫切期待。

五世达赖喇嘛作为“活佛”是至高无尚的，那时，他还不是非常有能力和才华的显赫人物。那本著作（《五世达赖喇嘛传》）因为是一部宏篇巨著，因此在民间他被称之为“伟大的五世达赖喇嘛”。这样的五世作为“转世活佛”自身来说，其被选择和被认定并不能凭借其自身的神秘力量，直截了当地说，是完全依靠人所共知的神示和“达苦德鲁”。

这与那些有关“化身”乃至“活佛”的世俗的观念以及后来的桑结嘉措所论及的“化身”理论是完全对立的，由此，我们可以发现一种否认有关“化身”存在的理由。但是，在西藏，对五世达赖喇嘛之“化身”的存在表示疑问的观点并没有出现，实际上五世达赖喇嘛的自述本身就能否定“化身”的一般存在，可是这种疑念也不曾有过。

五、有关“活佛”自身的意识观念

班禅喇嘛与达赖喇嘛一样，都是藏传佛教的大喇嘛，民间传说他们都是阿弥陀佛的“化身”。五世达赖喇嘛的导师班钦·曲杰嘉措(1567—1622年)圆寂后，五世达赖喇嘛寻找到了他的转世灵童。[30]将此事与五世达赖喇嘛自传中的文字对照起来看，其意味是很深长的。三世班禅喇嘛不用说是“活佛”，他在接受了清朝皇帝的邀请去北京的途中，一位有名的转生活佛吐登·曲杰尼玛特意从安多赶到了卡木的泽曲迎接三世班禅。两人一见面，其心便交融在一起。于是两佛就“佛”的问题进行了一次谈话。在《吐登·洛桑曲杰尼玛传（1737—1802年）》[31]中，记述了这次相见的情况：

某一天的事情（班禅喇嘛说）。“昨天，一位来自你们安多的班智达（智者）找到我说：‘我要拜杰出的高僧为自己的导师，我想让继承了法缘的喇嘛帮助我：成为一名活佛。和我一样，我的弟子也想让我帮助他成为活佛，但是，我自身还不是佛，怎么能够帮助他呢！’我（班禅喇嘛）就回答他说，你和自己的弟子想跟着喇嘛当活佛的想法是正确的。可是，我想对自己来说，喇嘛自身肯定也想当活佛，因

此，你不觉得这个问题很复杂吗？”

这位多堪喇嘛回答说：“弟子为获得加持，必须把自己当作佛的样子，这样就有了感觉的依附”。

班禅喇嘛反问道：“自身在一瞬间分离出来，变成了‘赫鲁卡’本尊神（在冥想中），我完全可以说自己是‘赫鲁卡’本尊神。但我真的是‘赫鲁卡’本尊神吗？”

班禅喇嘛又说道：“安多的僧人们不费多大功夫，其静观之物就能出现，并通过犹如野鹿穿越原野似的神观来坚持自己的想法，但是人们要通过冥想和静观来达到生起次第的境地是件容易的事吗？”

这位多堪喇嘛又道：“经典上云：‘依凭所现不会拘束，依凭执著则产生拘束’，因此，在这种场合，想变成这样或那样的神，则需要竭尽全力去做”。

班禅喇嘛实际上是在这段对话中，含蓄地批判了安多的僧人们所谓冥想是一件轻而易举的事情的观点。

弟子把导师作为绝对的偶像是可以的，但导师却不可以把自己比作弟子的偶像，这是没有必要的。此外，尽管通过静观本尊神，可以在瞬间显现出所观之神，但如果执意满足这一点的话。靠冥想的导入，怎么才能适当地显现出自己的加持神呢？

由此可以推测，班禅喇嘛自身作为“活佛”，并不是安闲轻松地生活着。此外，也可以推测，作为“化身”所涉及到的一个问题是在其精神上要承受很重的负担，所以，这难道不是对自己太残酷了吗？

注释

〔1〕我觉得对འཕྲུལ（“崔”）的译法是有时代错误的，因为据我所知，把འཕྲུལ（崔）与སྤྲུལ（“追”）结合起来的作法于11世纪之前从未出现过（《伯希和敦煌藏文写本第1286号释读》）。确切地说，根据“化身”的意义来翻译འཕྲུལ一字是没有道理的，同时，把འཕྲུལ字和སྤྲུལ་པའི་སྐུ་相提并论也是不正确的。另外，སྤྲུལ་པའི་སྐུ་如果能作为吐蕃时代的译语的话，将被收录在《翻译名义大集》当中。G·乌瑞仅仅是把“འཕྲུལ་གྱི”同“འཕྲུལ་པའི་”混同后译了出来。“འཕྲུལ་པ་”是作为“སྤྲུལ་པ་”的异体字来存在的。麦克唐纳夫人在同一本书中引用的Pelliot tib第1047例正好充分证明了这一点。

〔2〕本文中出现的各个语词，只要查找格西曲扎（དགེ་བཤེས་ཆོས་ཀྱི་གྲགས་པ་）和甲斯西克(Jäschke)的辞书就非常清楚了，因此，用不着在一条一条地去引经据典。一般情况下，藏语中的“腐烂”一词，是由游牧民族的语言变化而来的。

〔3〕在左藤长的《古代藏族史研究》（下卷，1959年）PP.908、909、916、917、918；929页里，有“འཕྲུལ་གྱི་ལྷ་བཙན་པོ་”即“圣神赞普”的例子。上山大峻的论文《关于西藏翻译的〈楞伽师资记〉》（载《佛教学研究》25、26，昭和四三年）中，也提到了“圣→འཕྲུལ”的问题。更进一步论证的话，在འཕྲུལ的内涵当中，应该说包含有“化身”的词意，这里就不用再找根据论证了。

〔4〕关于噶玛巴的历史，《贤者喜宴》要比《青史》详细，但是与《贤者喜宴》相比，斯都(སི་ཏུ)所写的《密续修行者仓冈仓巴仁布且传》更为详细。据《青史》的记载，夏那堆松

钦巴（1110—1193年）被指定为波多巴仁钦色的（1031—1105年）“转世活佛”，但因为牵强附会的成份太重，所以将其从本文所见的“化身”观念中分离了出去。关于这一点，堆松钦尔与噶玛拔希（1204/6—1283年）之间也是相同的。仅仅这一点，在以后的例子当中，我们可以发现它与噶玛拔希同堆松钦巴之粗朴寺，有联系的说法是不相同的。

〔5〕粗朴寺（མཚུར་ཕུ་）的创建者尽管是堆松钦巴（དུས་གསུམ་མཁྱེན་པ་）（《青史》），但《贤者喜宴》（chap.Pa.f.5a）却认为建寺的时间为1189年。

〔6〕在《贤喜者宴》（Chap、pa. f. 28b—29a）中，进一步详细说明了乌坚仁钦白和噶玛拔希的关系，并强调了他们之间的师长与徒弟的关系。我认为，这是他为了让其弟子攘迥多杰成为噶玛拔希的“化身”（转世活佛）所作的调整。

〔7〕三世达赖喇嘛的家在噶玛巴势力极强的堆龙达孜卡（སྟོད་ལུང་མདའ་ཆེ་ཁ་），被称之为康萨贡（ཁང་གསར་གོང་），其父是当地的户长，（ཇེ་པ་，《三世达赖喇嘛传》，f.11a），他还是格鲁派（黄教）的热心信奉者。参照⑭注。

〔8〕死后（圆寂）四十九日（期间）之中有观念，是佛教兴起的初期，作为汉地早期传统习俗“斋”传到了西藏（《贤者喜宴》Chap—Ja，f·72a）。

〔9〕《贤者喜宴》（Chap、pa、f、29b）记载，这个难懂的话是噶玛拔希生前遗留下来的。使用了这句话以后，对这位堆龙少年来说，便没有试试“重觉”（སྔོང་འཇག）的必要了，当然，不用说，这样的矛盾是不成问题的。

〔10〕可以推定是叙述“五位”的书籍，但究竟是指谁不清楚。

〔11〕我认为是指佛的“三德”，但难以明确地详述。

〔12〕《三世达赖喇嘛传》是五世达赖喇嘛在1646年写成的，该书使用了以前三种有关三世达赖喇嘛的传记。

〔13〕达赖喇嘛的守护神是堆康旺曲玛索尔玛（འདོད་ཁམས་དབང་ཕྱུག་དམག་ཟོར་མ་），它有各种不同的异名。

〔14〕堆龙是与格鲁派（黄教）相对立的噶玛噶举派（黑帽系）之主寺粗朴寺的所在地（《妙智引导——卫藏圣地》，罗马，1958年，p.69，p.168，n.703），可以说是在对方（敌方）的内部形成了一股异端的势力。

〔15〕不用说，这是一种通俗的考察方法，它将轮回的主体看作了一个实体。

〔16〕正如后面所阐述的，担任选择班禅喇嘛（曲结嘉措）"化身"的是五世达赖。

〔17〕"化身"是佛教的一个观念，而"转世活佛"却是西藏独特的观念。

〔18〕相同的作者在《五世达赖喇嘛传续篇》中，论及了相同的有趣味的东西，但却不简洁。

〔19〕见《现观庄严论》第一章（ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་མན་ངག་གི་བསྟན་བཅོས་མངོན་པར་）和《华严经》第四十二章（སངས་རྒྱས་ཕལ་པོ་ཆེ་）就很清楚了，这里不在重复引文。

〔20〕以此经名存在的版本是没有的。尽管有被称之为《木饰胜经》（ཕྱི་མཆོག）的陀罗尼（p—no.692），但其中却没有这样的话，不属于《紧捺罗胜深木饰录经》（ཞིའ་མ་ཕྱིའི་རྒྱལ་པོ་སྡོང་པོས་བརྒྱན་པའི་མདོ་）中的记事。

〔21〕乌坚列措林巴·阿旺曲杰（ཨོ་རྒྱན་ལས་འཕྲོ་གླིང་པ་ངག་དབང་ཆོས་རྒྱལ་）是绕丹林巴（ར་ཏན་གླིང་པ་1403—？年）的子孙，这在《朗曲玛齐传》（ནམ་ཆོས་མའི་རྣམ་ཐར་）中有明确记载。图齐曾见过该书（《西藏卷轴画》，罗马，1949年，p259）。

〔22〕在东北目录第4042号《仲堆巴·殊越族系》(འབྲོག་ཕྱུན་པ་རྒྱལ་བའི་འབྱུང་གནས་ཀྱི་རབས) 中，也即《商语子法》中含有此内容。

〔23〕但是，依据林邦仁布且之《三宝众生系》一书可以确信，西藏是观世音菩萨的教化地（详见《五世达赖喇嘛传》）。更有甚者，从松赞干布以后，包括仲堆(འབྲོག་ཕྱུན་)、萨迦班钦（ས་སྐྱ་པཎ་ཆེན་）都被当作“化身”的“转生”，只要认真地引用有关预言从格顿珠（དགེ་འདུན་གྲུབ་）到云丹嘉措之转世活佛的材料来考证，就能得到有关自己的预言。世间一般的转世活佛尽管其自身有一些荒唐行为，但“活佛转世”本身是不可否定的。

〔24〕布同穷列朗木杰(1375—1450年) 图齐与G·Roerich一样（The Blue Annals, p777），将他同曲朗穷列朗木杰（ཇོ་ནང་ཕྱོགས་ལས་རྣམ་རྒྱལ་）混在一起了（《西藏卷轴画》p.704, n.848），实际上他们完全是两个人。

〔25〕雅隆·扎西得勒大梵天神曾预示过三世达赖喇嘛的转世(见《三世达赖喇嘛传》)。乃穷曲穷(哲蚌寺之护法神)护法神和喇姆译色(甘丹寺之护法神)护法神经神卜，曾预言四世达赖喇嘛转世灵童出生在蒙古（见《四世达赖喇嘛传》）。六世达赖喇嘛仓央嘉措是通过乃穷曲穷护法神的占卜而被认定的。通过护法神的占卜（或神示）来确认达赖喇嘛转世灵童的仪轨，对一般人来讲是难以理解的（《六世达赖喇嘛传》）。

〔26〕“达孜”（ཟན་བསྒྲིལ་）来作许多重大决定的情况，一般来说还所知甚少。当“达孜”遇到与达赖喇有关的事情时，他要举行有关“玛萨尔玛女神的祭祀仪式，然后，他才将那些与问题有关的回答如“是”、“不是”或者“延期”等写在纸上，再揉成小团放入糌粑粉当中，最后盛入碗中摇振。

这时，滚出碗外的东西(纸团)就可以理解为是玛萨尔玛女神的回答。这个结果与神卜一样，都是最为重要的、神圣的护法神的指示。"

〔27〕"刚索"（བསྐང་གསོ་）和"朵玛"（གཏོར་མ་）仪式。

〔28〕索朗嘉措于1576年会见了俺达汗，此时，他被封为"达赖喇嘛瓦齐尔达喇"，这便是"达赖喇嘛"称号的起源。

〔29〕1634年，林丹汗(1502—1643年)向青海移动的时候，消灭了此地的"土默"部势力。见《如意宝树》（དཔག་བསམ་ལྗོན་བཟང་，f.311a）

〔30〕《二世班禅喇嘛传》f、18b、1、3、《五世达赖喇嘛传》，Vol、卢函，f34b、1、3；f、39b，1、3—5。

〔31〕《三密殊胜本生传 白莲花》（གསང་གསུམ་མཆོག་ཏུ་འཛིན་པའི་སྐྱེས་རབས་བརྗོད་པད་མ་དཀར་པོ་），在滚觉单巴卓麦（དཀོན་མཆོག་བསྟན་པའི་སྒྲོན་མེ་1762—1823年）的帮助下，于1815年完成。

译自《玉城康四朗博士环历纪念论集》，《活佛研究》，东京一九七七年（春秋社）。

吐蕃僧诤问题的新透视

〔日〕上山大峻 著 耿昇 译

序　　言

在敦煌汉文写本中发现了一部与已故的戴密微（Paul Demiéville）教授于其《吐蕃僧诤记》（巴黎1952年版）中指出的吐蕃僧诤会同时代的写本，它在很大程度上改变了对藏传佛教的研究方向。众所周知，这卷写本叫作《顿悟大乘正理决》。直到那时为止，对藏传佛教的历史和教理的研究只能主要依靠晚期的藏文史料。因此，戴密微先生的著作足可以证明敦煌写本对于藏传佛教的教理和历史研究的重要意义。从此之后，在日本也出现了研究敦煌写本的一个新高潮。

在《吐蕃僧诤记》问世的数年之后，我发表了一篇叫作《昙旷和敦煌的佛教学》的论文（刊布于京都的《东方学报》第35卷，1964年，第142—214页）。我于其中论述了昙旷的《大乘二十二问》的内容构成，由此也研究了吐蕃僧诤的问题。昙旷在这部著作中回答了刚刚成为敦煌的新统治者的吐蕃赞普的22个问题。由于我透过这些问题而看到了吐蕃

法诤问题的追述，所以才建议将僧诤会的时间定于780—782年，其根据是与《二十二问》时间的比较。这个时间与戴密微先生提出的断代（也就是792—794年）是无法调和的。此外，我于该文中也对僧诤会的发展过程提出了一种假设。事实上，根据晚期的藏文史料来看，印度一方在论战中获胜，而据《顿悟大乘正理决》记载则是汉僧在辩论中获胜。我曾试图以提出僧诤会共举行过两次的假设来解决这种不相容性：第一次僧诤会于逻些（拉萨）举行，汉僧遭失败，第二次在桑耶寺举行，印度一方获胜。这种假设似乎受到了研究人员的欢迎，但我有关举行僧诤会之时间的建议却受到了山口瑞凤先生的严厉批评（请参阅对我的文章的书评，载《东方学报》第47卷，第4册，第112—122页中），同时也受到了戴密微先生的批评（《通报》第56卷，1970年）。因此，我有义务回答这些批评并且重新研究之。但我当时不愿意同时从事这一切。因为正如戴密微先生所清楚地观察到的那样，大家都无法知道是否会发现有关这一问题的新写本。

现在，既然从那时以来已过去近20年了，大家在此期间又发现了多卷有关该问题的写本，而且也积累了许多研究成果，所以我重新提出这个年代问题、并纠正我过去错误的时候终于来到了（如果我愿意这样作的话）。另外，由于我近期在伯希和敦煌汉文特藏中发现了一卷新的写本，其中包括相当于《顿悟大乘正理决》的部分内容，所以我也想于此作以介绍。

在这个问题上，我希望向所有那些曾非常乐意地接受我参加这次法日学者讨论会的先生之盛情表示真挚和深切的感谢，虽然我根本不是一名讲法语的学者。

一、吐蕃僧诤会的断代问题

下面就是我在《昙旷和敦煌的佛教学》一文中提出把被认为是吐蕃僧诤会展开的“申年——戌年”断代为780—782年的原因。

1.由于“昙旷”一名未被登录在敦煌的僧尼名录《辰年牌子历》中，而该历是根据788年的调查编制的，所以昙旷可能圆寂于788年之前。大家在昙旷的《大乘二十二问》敦煌写本之一（S·2647）的题跋中发现的“丁卯年（兔年）三月九日”被认为是787年。如果昙旷的这部著作与吐蕃僧诤会具有密切的关系，那末这次僧诤会的时间就应该是于787年之前展开的。

2.“和尚摩诃衍”于“沙州降下之日”，根据吐蕃赞普的命令从敦煌被召至吐蕃。据藤枝晃先生认为，沙州被吐蕃“降下之日”应为781年，我自己也接受了这一断代。

由于这两种原因，我得出结论认为，举行僧诤会的申年——戌年应为781—787年之间。但我的建议却有一个弱点，也就是说戌年在这种计算中应为780年，也就是在敦煌陷蕃之前的一年，这又是与其它一切都不相容的。因此，我试图通过781年陷蕃是名义上的时间、而真正的陷落时间应在此之前的联想来使这种不相容性变得协调起来。

然而，随着研究的深入，我觉得越来越难以捍卫自己的论点了。首先是对《大乘二十二问》（S·2647号敦煌写本）原写本的探讨使我认为该写本更应该断代为847、而不是787年。其次是揭示了二十二问并不一定是在僧诤会期间提出来

的。我把僧诤会断代为780—782年的论证最终可能会被驳倒，故我被迫修正自己的结论。

那末，哪一个时间更为适合于吐蕃僧诤会呢？是否应为戴密微先生提出的时间792—794年呢？即使大家最终接受这一时间，现在也必须重新研究该问题。我们还必须重新看一下大家应该怎样解释《大乘二十二问》和僧诤会的关系。

正如我们于上文已经看到的那样，在有关敦煌陷落于吐蕃统治之下的时间上，至今共有两种观点。这就是藤枝晃先生根据《元和郡县图志》而提出的781年之说和戴密微先生根据《唐书·吐蕃传》的解释而提出的787年之说。近来，池田温先生于其有关《丑年十二月僧龙藏牒》的文章中又提出了一种新的断代，他们根据的是对一卷敦煌汉文写本P.37[4]（《丑年文书》）的释读。这后一种断代后来得到了山口瑞凤以下述方式给予的支持和证实。正如大家根据《资治通鉴》（780年5月）所获悉的那样，吐蕃人至少在780—786年间曾阻止其军队进攻沙州，同时又包围该地区达10年之久，他们继续向德宗统治下的唐朝遣使，于783年与德宗皇帝订立了"建中会盟"。但他们于786年却突然开始进攻沙州，其原因是因为唐朝官廷对他们平息朱泚之乱的功劳未给予充分报偿。我觉得这两位日本研究人员的断代是可信的。如果根据这种断代而考虑到《唐书》中的记载，也就是具体解释说吐蕃人在真正攻陷沙州之前曾包围该州11年的记载，那末吐蕃人对沙州的人侵就应为776年，这也恰恰就是吐蕃人攻陷瓜州的时间。因此，大家可以想到吐蕃人在征服瓜州之后就直接向沙州进军。

如果大家把786年作为攻陷沙州的一年，那末举行僧诤

会的申年就变成了792年。据《顿悟大乘正理决》的“叙”来看（第1276页第4—5行），吐蕃赞普是在占领敦煌之后才把摩诃衍召至吐蕃的。当时在“净域”集中了以摩诃衍为首的3名汉僧和30名印度僧侣，他向他们传授真宗。印度僧侣们开始批评禅宗教理，并最终要求赞普正式禁止传授它。从此才开始了汉僧与印度人之间的笔墨官司，提出了汉地禅是否符合佛陀教义的问题。经过数次问答的交锋之后，最终得出结论认为汉地禅宗的教义并无错误。赞普的王诰于是便于戌年颁布，允许汉地禅宗信徒宣扬其教理。如果大家沿用戴密微先生的论点，那末摩诃衍就是于797年之前又重返敦煌的。这样一来，戌年就是794年。但大家都会思考两年（792—794年）对于用3种语言（梵文、汉文和藏文）精心交锋的这些书面问答的期限是否太短了。因此，我们最好是继续对这一点进行研究。

此外，据《正理决》（第154页a6—b3）记载，从敦煌陷落到被召至逻些之前，摩诃衍受赞普之命令而传授汉地禅宗。这就清楚地证明了吐蕃赞普对佛教的强烈兴趣。此事实也使我们联想到了昙旷的情况。正如我们上文已经指出的那样，昙旷收到了赞普的二十二问，并于其《大乘二十二问》中作了回答。

《正理决》根据顿和渐而论述大辩论以决定二者之中哪一种为正确，《大乘二十二问》的内容却并未能直接涉及汉地禅宗或普通的菩萨修持。第二十二问特别证明了吐蕃赞普的兴趣和当时吐蕃的宗教形势。在此问中，吐蕃赞普问昙旷佛教四宗之中的哪种最正确。大家可以联想到当时已有数种佛教被传入了吐蕃（最初是小乘，后来又有大乘），吐蕃赞

普希望向一名汉地著名学者提出这个问题。我们不知道他向摩诃衍提出了什么样的问题，但很可能是同一类问题。如果昙旷笼统地回答问题，那末摩诃衍却向吐蕃赞普证明在大乘中也有各种思潮。因此，这就是这场法诤的缘起。

二、《顿悟大乘正理决》的一种新史料

戴密微先生于其《吐蕃僧诤记》（巴黎1952年版）的书中使用的是P•4646号敦煌汉文写本。稍后不久，他又刊布了同一部论著的另一卷写本，也就是S•2672（该文的开头已部分残损），刊布于其文《有关汉地禅宗的两卷敦煌文书》《塚本善隆纪念文集》，东京1961年版，第1—27页）。后来，今枝由郎先生发现了一卷敦煌藏文写本（也就是Pt•823号），它相当于《顿悟大乘正理决》中的“旧问”与“答”的部分（请参阅《有关吐蕃僧诤会的敦煌藏文文献》，载《亚细亚学报》第263卷，1975年，第125—146页）。这种发现证实了我们的猜测，也就是说这次僧诤会是以文字展开的，这些书面文献被译成了各种语言，互相交换和保存，《顿悟大乘正理决》后来就是根据这些文献而刊布的。

此外，当我在东洋文库研究敦煌写本（伯希和特藏）时，近期发现的P•4263号敦煌汉文写本也包括有《顿悟大乘正理决》的相同组成部分。因此，下面就是对该新文献的几项新考察。

1.对写本的描述

这卷写本的首尾均已残缺，我们既不知道其标题、又不知道其作者。整卷写本共由250行文字组成，每行基本都包括

19个字。它是以一种木尖笔写成的，明显属于吐蕃占领时代。我们于其背面发现了一篇似乎是属于禅宗传统的文献。大家在两处发现的破裂处都被用带有藏文字的修补纸片作了修复。

2.P·4263的意义

①一种汉文原文史料的存在

从第133行到该文献的最后一行的段落完全相当于《顿悟大乘正理决》（第145b3——148b4）。非常遗憾，由于该文献的尾部残缺，所以我们无法证实它直到什么地方都与此相符。但我们在该卷写本第133行之前发现的段落在任何地方都未出现在《顿悟大乘正理决》中。因此，这是1卷对于这次僧诤会的研究极其重要的补充文献。

正如我们在上文已经指出的那样，今枝由郎先生对Pt·823号藏文写本的发现证明了《正理决》的一种藏文原始文献的存在。我们的新写本同样也是1种原始文献，不过却是汉文的，《正理决》受到了它的影响与启发。下面就是《正理决》的目录：

叙（1266——129a3页）

问答报告

①第一组问答（129a1——143a1）。

②摩诃衍的第1道上表（143a1——145b3）。

③第二组问答（145b3——153a3）。

④摩诃衍的第2道上表（154a2——154a6）。

⑤插入上表中的问题（154a2——154a6）。

表章的续文与结尾（154a6——155b6）。

摩诃衍大师向其弟子传授的教理要点（155b6——158

a4)。

因此我们的写本（从第133行起）就相当于本目录中的①条。如果在第a和b部分中是指笼统的问答，那末在c中就是指具体的问答。

②未出现在《正理决》中的问答例证

在《正理决》没有相对应内容的部分（第133行之前）中，问答都具有与《正理决》不同的内容。最为引人注目的是有关顿悟和渐悟之定义的问答，它在《正理决》中从未以独立的段落出现过。下面就是这一部分："又问：'何名顿门渐门？'答：'若有人初发心学法性理，若通达法性理，是名顿门；若学三乘教者，是名渐门'"。

我们再举几个未出现在《正理决》中的问答例证。

"又问：'云何通达法性理？'答：'准《大佛顶经》云，观佛菩提及大涅槃，犹如有人用事远行未得归还迷失道路，后得醒悟，明了其家所归道路。一切众生亦复如是。无量劫来，迷于法性，顺妄想流，令得醒不顺妄想流。是名顿悟禅'"。

"又问：'禅既顿悟，行是渐行顿行？'答准《思益经》云，问文殊师利，云何行名为正行？'答'若不行一切，名为正行；若人千万亿劫行道，于法性理，不增不减'"。

③征引的史料

在这卷写本中，为了支持回答的内容，征引了下述史料：

《楞伽经》（14次）、《密严经》（8次）、《思益经》（5次）、《大佛顶经》（4次）、《积善住意天子所问经》

（1次）、《佛华严入如来智德不思议境界经》（1次）和《宝积经》（1次）。

括号中的数字指出了出现频率。第1、2、3、4和7种经文也是《正理决》中经常引用者。因此，大家清楚地看到它们几乎是以同样的史料为基础的。

④未被纳入到《正理决》部分的特征

正如我们在上文二②中所清楚地看到的那样，我们写本中没有对应部分的问答是连续的。事实上，如在第2问中，又重复了在第1答中不太清楚的内容；在第3问中又重复了在第2问中未能解释清楚的内容……在《正理决》中有多种问答，如“旧问”或“新问”等。在本论文的范畴内，大家可以假设认为下述形势是僧诤会的真正发展过程。首先是书面提出一系列被称为“旧问”的问题，摩诃衍也以书法作答复。后来，针对其回答中含糊不清的部分，又提到了一系列被称为“新问”的问题。在《正理决》中，这些“旧问”和“新问”完全被混合在一起，彼此之间也互不衔接。因此，该论著明显是在僧诤会之后作了修改。

在我们写本的情况下，问答都是互相连贯的。即使我们写本中的法诤似乎是严格地相连贯的，如同是两名对话者亲口进行讨论一样。考虑到当时的形势，大家也只能认为这场辩论是一场笔墨官司，每次都是互相交换问答。这无疑也是我们写本的情况。

因此，我们的写本是由两部分组成的。第一部分包括互相有联系的问答，第二部分含有独立的问答。正是这第二部分与《正理决》相吻合，或者是当最终发表僧诤会的一份报告时纳入了这一部分。

这就是我正在从事的一部著作的综述，其全文将很快发表在我的一部正在印制的著作中，它叫作《敦煌佛教的研究》。

译自巴黎—京都1990年出版的法—日学者的敦煌西域学术讨论会论文集《有关中亚的文献与档案》一书

两卷敦煌藏文写本中的儒教格言

〔法〕石泰安 著 耿昇 译

众所周知，吐蕃人在七世纪时已相当熟悉中国中原的经典文献和传统法制。正如今枝由郎（1980—1985年）和其他人已经陆续指出的那样，汉文编年史向我们提供了有关这个问题的某些蛛丝马迹。从公元641年起，文成公主就遣吐蕃诸豪子弟入唐国学，以习《诗经》和《书经》（伯希和，1961年，第5和84页）。公元670年，大家听到谈论一名叫作仲琮的吐蕃人少游太学，颇知书（伯希和，1961年，第87页）。在公元705—710年间，某些吐蕃王公在唐国子监学习。730年，生活在长安的吐蕃人名悉猎“颇晓书记”，非常精通汉文文献（伯希和，同上引书，第19—20页）。就在同一时代，金城公主为吐蕃人请《诗经》、《毛诗》、《礼记》、《左传》和《文选》等汉文经典各一部。唐朝一名文人对此表示异议。但最终还是抄写了五经并送给吐蕃人（伯希和，同上引书，第102页；有关这一切，请参阅戴密微，1952年，第187—188页注释）。

正如大家所知道的那样，汉文经典的藏译本也出现在敦煌写本中了。拉露（Lalou）小姐就已经捡出了《书经》或

《尚书》的一卷（Pt·986）译文。今枝由郎考证出了很接近于《战国策》的片断（今枝由郎，1980年），他还详细研究了《书经》的藏译本（1985年）。我也曾为此而写过数行文字（1983年，第210—212页）。我们两人都发现《战国策》藏“译本”与常见版本的汉文文献并不是始终和完全都相吻合的。吐蕃人有时从中增加了一些他们从其他地方获得的注释和细微情节，有时又从中删去某些段落。马明达（1984年）发现，由王尧和今枝由郎考证的文献实际上是《春秋后语》（四世纪时的著作）的译本，尽管也有某些差异，在敦煌收藏有该书的一卷汉文写本（P·2589）。同样，对于收入《敦煌大事纪年》中的《史记》的一段文字，武内绍人（1985年，第141页）指出它不是指《史记》的一种逐字逐句的直译，而更应该是根据吐蕃人在《文选》中得到的一种疏注文而翻译的。这就是说大家永远无法确切知道藏译文和汉文原文之间的差异是由于吐蕃译师自己造成的、还是这些人只掌握有一种与我们所拥有的样本不同的著作。

我希望于此介绍的两卷藏文写本实际上是同一部著作的两种抄本。这是一卷汉地儒教智慧格言集。正如对于其它译作藏文的汉文文献一样，我们很难指出这部文集是吐蕃人编写的、还是这些人翻译或改写了一部很可能是在敦煌制作的汉文文集。这里是指Pt·987和988号两卷敦煌写本。除了有几处歧异之外，全部行文都相同。Pt·987号写本第1行即相当于Pt·988第44行。如此类推，一直到Pt·987的第21行（即相当于Pt·988号第61行）为止。Pt·988第62行的最后一句话在Pt·987中付阙如。这句话指出了该文集的意图：“这都是先贤们以身所作出的表率”，而且还多次引证

这句话。下面就是其统计表：

Pt·988第12行：“作出表率”；第17行：“这就是表率”；第24行：“作出表率”；第30行：“立为表率”；第37行：“如果作出表率”；第55行：“如同这种表率”。但在第61和62行中又指出：“这种说法或著作”[1]。

作出了表率的圣贤们也被多次提及。有一次(Pt·988第21行)指出：“根据先贤之准则或习惯行事”。对于先贤Yaṅ'Chin (gna' myi Sniṅ—po，第27行)，引证了与一名富翁的对话。最后，在第37页中暗示了两名“贤人”The—Koṅ和Caṅ—ṣu。前者很容易被考证出来。大家在有关他的问题上读到：“如果要奉一名表率，那未名叫The—Koṅ的贤人却正在一条河边垂钓，被任命为丞相”。此人就是著名的太公，又叫作吕尚或尚夫。这是由周文王在渭水河边访到的一名隐士，后来被拜相、并成为武王的义父[2]。第二个人物Caṅ—ṣu同样也成了丞相。当他被发现时，正在从事某种事情（这句话已部分地不堪卒读）。其汉文名字应读作Tsang（或T'Sang）Chou，但我未能考证出此人来。在这部宣扬表率的故事集中，始终都未能提供其出处。如一个未被明确指出是引文的句子的情况即如此。这是我唯一能够考证清楚的情节，因为很容易辨认出他来（请参阅下文不远处的综述）。

但在其它的情况下，其史料被以不同的准确程度作了引证。在Pt·988号写本的第17行中，我们可以读到“聪明的孩子Koṅ—ce（孔子）曾说过”。我们将于下文再来谈论这个人物。其中同时还引证说：“Koṅ—ce曰”（第41和48行，即相当于P·987号写本第7行）。大家还发现了对于

《礼记》的引文。其中多次还援引某条格言或者是某个故事、一段趣闻轶事等等。在第19行中，仅仅指出："如果根据格言（故事、谚语）而讲话"。在第33行又指出："如果大家根据某些书中所记载的格言行事"。第36行中记载有："过去讲过的古格言或谚语"。有一次还具体解释说："如果根据在圣贤的那部被称为Či' u—Yag的书中所载的格言而论述之"。这里是指《周易》或《易经》（请参阅石泰安，1981年第269页和1983年第178页）。在晚期的传说中和从敦煌写本时代起，Či' u—Yag一名便简化为Ču—Yag。它由专用名词变成了一个普通名词，意为"占卜书"。在I·O（印度事务部图书馆斯坦因敦煌藏文写本的编号）·748号写本中的情况即如此。这是一部原为汉文的占卜文献（大家可以从中发现我无法考证清楚的汉文专用名词），但它却不是《易经》。大家于其文未读到："Ču—Yag（《周易》）全书宗"[3]。将《周易》的书名用于另外一种完全不同的占卜形式的作法已由一卷敦煌汉文写本所证实，它是论述以十二枚铜钱进行占卜的方法的。这就是我们将于下文还要讲到的《李老君周易十二钱卜法》（S·813——S·3724、S·5686号敦煌写本）。

大家可以思考一下，在其它地区是否会于简称的"孔子"（Koṅ—Ce）和"神童孔子"（Koṅ—ce'Phrul—gyi bu）之间具有一种差异呢？第一种引文无疑是指被归于孔夫子的一部具体著作（《论语》或另外某部经典）。第二种引文也具有同样的形式："子曰"（孔夫子说）。但这位作者的名字则具有一种更显得是传奇性的表象。非常引人注目的是在同一部文献中发现了两种形式。我过去曾想到藏文Koṅ

—ce'Phrul—gyi bu应该意为“奇妙神童孔子”（石泰安，1981年第257和269页注〔87〕）。大家已经发现了一种相反的内容，即孔夫子谦卑地询问神童项橐，孔夫子被比定为“儒童”。孔夫子在他与老子的会见中也扮演了一种尊敬对方的角色〔4〕。

神童孔子也可能被比定为老子了，或者至少是向他借鉴了一些特征。这样一种比定的可能性已由《十二钱卜法》的支持而得以清楚了。大家于上文已经看到，这种方法在汉文本中被置于李老君（已被神化的老子）的庇护之下了，虽然在老子和这种占卜方法之间没有任何关系。然而，同样的方法也出现在一卷敦煌写本的藏文文献中。这就是十二个don—ce（无疑为汉文“铜子”的对音）的占卜法。该文最后又清楚地指出：“由神童孔子从事的十二钱卜法完”（I·O·742号写本；托玛斯，1957年，第151页）。这里确实是指已成为神童的孔夫子，因为该文在开头处已指出：“从前，神童孔子汇集了许多科学知识、并对它们作了巧妙的安排。神幻之王李三郎于其马上奠定了这种占卜方法”〔5〕（其中还有一句我不懂的Thugs rin—nas）。麦克唐纳夫人首先想到了（1971年，第282—283页）具有“巫术能力”的国王是孔夫子的“神子”，而该国王则是唐朝的玄宗皇帝。这种提议的第一部分是错误的。作者于其对Pt·1055号写本所写的提要（《敦煌吐蕃文书选》第2辑，第12页）修改了这段文字，以使之更为符合我的看法。据我认为，这两个名字不应该是指两个人物，而是同样的一句话重复了两次。其中一次是占卜书的作者为神幻之王孔子，第二次是神幻之王李三郎。孔夫子和皇帝具有同一种尊号。正如麦克唐纳夫人所正确指出的那

种（第283页），在晚期的传说中（从《拔协》开始），唐代的中国皇帝特别尊崇孔子神幻之王和神童孔子。正如麦克唐纳夫人所指出的那样，唐朝的皇帝们确实是占卜的保护主，正是由于这一原因才与孔夫子相联系或者是被考证成了孔夫子。但他们事实上都与道教有关系。中国唐朝“贤王”的家族在藏文文献中是李（Li）氏。大家知道，唐朝的皇帝们正是李氏，他们在一段时间内将此姓与老子的姓氏李互相联系起来了。现在的情况是十二铜钱占卜法在藏文译本中受到了孔子和李氏国王的支持，但在汉文版本中却是受到了李老君的支持[6]。

现在是回头来论述有关上引“表率”的文献了。我无法考证这些引文。但我们应该指出，这类引文在汉文经典中是司空见惯的内容。例如，在《礼记·檀弓上》第7页中，大家可以读到：“古人之有言曰……”大家于其中还可以经常发现（如《礼运》篇）这样的表达方式：“孔子曰”和“君子曰”。令人遗憾的是我们根本不可能获得写本的一种完整译文。我们对这一问题有多种理由。其文字书写得很清楚（属于有棱角的字形类），但音节间的符号（一般均写于文字的中间）往往都付阙如。由于这种原因，往往很难将音节分开。掌握有两种带有歧异处的相同文献可能会有利于翻译，但其歧异处却又往往会使人茫然不知所措。由于这里是指一种译文，而且我们又不知道其汉文原文，所以很难确定什么样的译文为最佳。我们同样也根本不可能猜测到某些藏文术语的确切意义（如Čhos和rcal等词），它们可能拥有某个特定汉文词的具体意义。格言的简短使人无法根据前后文而确定其意义。由于其出现的相对频繁，所以大家可以认为藏

文Čho一词就相当于汉文中的“道”，rcal即相当于汉文中的“德”，但这仅仅是一种假设。由于rcal多次与身体有关（尤其是第15行），所以我将该词译作了“力”。

尽管无法全文翻译，但我认为提供一种综述和尝试一次翻译是有益的。我于此仅满足于希望一名汉学家有朝一日能够指出一部与藏文格言相吻合的汉文文献来，或者能够考证出其中的某种引文来。

因此，下面就是对该文的综述（删节号指文中的空阙之处以及不堪卒读的段落）。

Pt·988。对于前11行文字，该页右边的一半付阙如。在第10行中，提到了一个人可能会具有的“力量”或“本领”（rcal）。该词经常反复出现（如第49页）。

第12—18行形成了由阐述一种表率而开始的段落。在一间草舍中住着一名贤士。大家面对一名专家。大家不应该互相争论。当一名贤士听到其它地方的一个美好故事时，他就会传播之。如果一个人作恶，那末他就会掩饰之（？）……（第16行）。大家不会将一个未作恶的人斩首。如果我个人不作恶……那末任何人都不会成为我的敌人。这就是一种表率（第17行）。神童孔子曰：“如若我讲……许多话，那末这些话……的功德数目就越大”。

一个新的段落占据了第19—21行。其左侧因被撕破了，故无法知道其长度了（第19行）。如果在讲了一句话之后，又要根据其人之所说（故事、格言、谚语）来行事……如果大家讲两句话，那末国王的统治在格言中就是公正和顺利的……即使大家讲了很多，大家知道了恶，那也不应该那样作（或者是不能够那样多）。如果形成一种善法、甚至形成了

许多善法，那末人类将不会互相仇恨，这很好。根据这种观点，即使是人类通过嘴来讲话……（第21行）。请根据先贤人物之道而行事。对于自己内心中厌恶的东西，不要向他人显示。

虽然其中没有指出这是引自某部著作或孔子的著作，但这最后一句话明显是对《论语》中的一句话的译文或编译文："己所不欲，勿施于人"（卫灵公第15，第23章，顾赛芬译本《四书》第244页）；或者是在《中庸》中的不同说法："施诸己而不愿，亦勿施於人"。

一个新的段落似乎是从第12行开始的（无特殊符号）。在开始时似乎是讲孔子（其编译文不太准确）。大家接着便会读到："对于上等贤人（myi yarabs'Jons—pa，这似乎是汉文"君子"的译文）来说，如果我行善事和主持公正，那末就会有人将我推荐给其他人。即使其他人作恶，那末我将……（第23行）。如果大家根据格言（或谚语）而从事，那末我……如果不是道，那末我将不以正眼视之、不亲口讲之，也不亲耳听之。对于非道的内容，我不会为之动心"。

下面的几行文字（第24—27行）是我无法理解的。

在第27行中间，有一个新的段落，由常用的段落起始符号为标记。过去的一名古圣贤叫作Yan 'Čhin（汉文中的杨成的对音？）散财，当杨成希望这样作的时候……富翁之主对他说："以任何人都不知道的方式分散它们吧！"。杨成说："共有四知：天知、地知、您知、我知。由于有这四知，所以我不希望那样作"……（第29行）。从前有一个叫作Çug（？）—Cher的人……酒和财，这三者同时……这两个人也非常正直和（？）。我的身体和我的生命都很宝贵

（第30行）……由于他们忠于国王和对父母充满孝心，所以他们是人类的表率等（第31行）。甚至在下人之中，这也很坏（？）听邪言、对他人作恶（？），大家不认为在大臣中有忠实者……

在第33行中，由一种常用符号标出了一个新段落，但其左侧有一处很大的撕破口子。如果大家根据某些书中的格言或谚语行事，那末在人类的贫富之间就没有任何差异。具有视力的人（？）为富……所以也有一种很大的差异（？）。

在第36行由一个符号标出了一个新的段落。穷人，不应该鄙视他；富人，对他也不应该如此（？）。如果太阳和月亮二星辰都转动……

由一个符号标出了一个新段落（第37行）。为了作出一种表率，有一位名叫The—Kon（太公，详见上文）的贤人曾在河边垂钓，后来却成了大相。另外一名叫作Con—之u……（第38行）曾在……，后来却被封相。不是由水晶所制……不适宜作为财富。力聚于一身……（第39行），所以很大。如果大家从幼童的年龄起便开始学习（？），那就如同初升的太阳。（第14行）如果大家年老时才开始学习，那就如同西落的夕阳。此外，如果什么也不学习，那就如同在黑夜中行路。

第41行的新段落。《礼记》一书中指出："即使上等人[7]很穷，也不会移其道。即使下等人很富，也不会产生淫欲（享受）"[8]。

孔子指出："这就是在看到学习之后又学习的一个榜样。（这就如同马匹或牲畜一般。第42行）。即使那些未曾遇到过的人……如果他们在被鞭打之后才学习，那就不宜

使之纵马奔驰。学习写作的人（？）就与此相同”。

以一个常用符号标出的一个段落。一名圣贤发现有人将一根被称为Ken—ȿu的鞭子之类的东西遗留在大路上……（第43行），他于是便去向这棵大树顶礼。如果大家说，当他前往那里时就向大树（树木）顶礼，那末这个人就会说，我以这棵树制成了鞭子并用它抽打。现在……（第44行）……树木……我就这样顶礼（他曾顶礼）……

你们这些后来的人[9]，如果你们也依道行事，那么安宁和欢乐很快就会到来。

（未加分隔符号）愚蠢的人说（第45行）……（P·987,第3行）：“我并不希望学习10000或1000 Po（？），而更喜欢一袋铜子。如果我很贫穷，那末我很快就会得到它（P·988第45行）。如果大家研究书籍，当大家贫穷时……（第46行），当大家是……那末大家就不会立即拥有这一切”。

贤者回答说：“学习‘德’[10]，需要化费整整的一生[11]，这是很珍贵的。如果大家不学习……（第46行），那末一个卑微人的道……就会不适宜。现在所需要的不是一个装满金粉的口袋，最好是一卷书（有一段间断）。在向另外一个人施财时，如果奉一种楷模，那就如同面对一棵大树一般……（第48行）大树稍后不久就可能会有灾难。向某人施财，最后就会缩短其生命。完全如此”。

以一个常用符号标出的段落（第48行，即相当于P·987号写本的第7行）。孔子指出：“人曰……（？）（P·987：“如果毁[12]道，那末就不会感到羞耻”）。如果大家拥有千两黄金，那也不是一笔巨大财富。如果大家在开始时就以掌握‘德’而努力学习，如果大家在身体中拥有‘力’，那

末大家就会变得永久富裕”（P·987，988是“人曰”，第50行）。愚人（P·987）被认为是注重财富，他不注重人身。如果大家拥有财富却没有身体（P·987，第9行），如果人追求财，那末他们就会得到财；如果财追求人（或者是如果大家通过财富而追求人），那末它们就不会得到人。从这种观点来看（第51行），我的身体和我的德二者就不会协调（？）”。愚蠢的人[13]回答说：“人和财这二者不可同时产生（P·987）[14]。即使是在缺少财的情况下，这种情况也不适宜”。

在第52行中标出了一个段落。如果大家根据引自被称为《周易》（Ci'u—Yag）[15]的一部圣贤书的格言（谚语）而行事，那就会使财被迫成为身之敌人的结果。这样一来，酒（或米酒，酡）就受到了排斥，那是由于它是身体的一种毒药（第53行）。垢和恶会对心德[16]造成损害，应该远离之。进入心之深处的粗暴语言[17]……hog—ßig。如果人们互相争执……[18]（第54行）。如果您发现作了某种不符合道的事，那就指出它们来吧！如果您找不到一名同伴和……那您就离开吧！如果在应该离开的时候不离开，那就如同是奉飞鸟为楷模……上钩的鱼……一个人的坏主意。如果大家在一开始未因一种劝告而醒悟，那末在稍后也不会因遗憾而学到一点什么东西。

第56行的一段（P·987的第15行）。过去有一条古格言（谚语）说：“先难后易，这符合人生之道[19]，先易后难，这不符合人生之道”。那些有……的人，在我们今天的人数很少。有许多不适宜者均被毁灭了。创造一种道或一种受人欢迎的格言，那就不需要越过门坎了。创造一种恶道和

一种不受人欢迎的格言，那就会穿过一条千里之路。如果唯一的一种道是很坏（荒谬）的，那就如同百条恶道（荒谬之道）。言多必会伤身。拥有很少一点“德”就会有利于身体（第59行）。一名贤王不会嘉奖一个满口诬词的大臣。一名贤父不会溺爱一个很少行孝道的儿子。一名忠实的大臣不会反抗一名贤王（对立冲突）。一个充满孝道的儿子不会反抗一名贤父（对立冲突）。如果人类于其中也能这样想，那末无论他们作什么都不会不好。

第61行的最后一段（P·987的第21段）。如果大家如同书中之所说而行事，那就如同点起了一盏灯，这盏灯最后会增至一百盏灯。没有任何时候会使……和明亮的灯燃尽（熄灭，第62行）。如果所有人都遵从此经典行事，那末他们就会把它拆散（重复）、抄写和阅读之（P·988作lags—Pa，P·987作plags—pa）。这样将会有利于增加德，过去的这些表率都是先贤们身体力行的。

注释

〔1〕在石泰安1983年文第178页中，我曾错误地把dpe译作“书”，因为它在我们的写本中是与yi—ge并列存在的。

〔2〕在敦煌写本中出现了一本格言集。这就是《太公家教》（P·3069等）。有关这部志在教育儿童的著作，请参阅王重民：《太公家传》，载《汉学》第2卷，第4期，北京1940年版。敦煌文献已由戴密微翻译（1982年，第611—685页）。有关垂钓之大贤的情况，请参阅格兰言（Granet）：《古代中国的舞蹈和传说》，巴黎1926年版，第318页注⑤和第405—406页。

〔3〕麦克唐纳（A·Macdonald）夫人（1971年，第284

页）引证了pt·127·1号写本的开头处，它是I·O·748号写本的复本："从前，具有神幻本领的人编制了这种占卜（或星相，gcug—by）文献，作为未来历代的模式"、大家将会看到，藏文'phrul—gyi myi可以被译作"圣贤"。

〔4〕这是《史记》中的一个很著名的故事。请参阅康德谟（Kaltenmark）：《老子和道教》，巴黎1965年版，第12—14页；《庄子》卷13。它也被画在山东以及四川新津的无梁寺的浅浮雕中了。有关金石索的著名画像，请参阅诸桥大辞典第8卷，第807页。大家在孔子和老子之间发现了一幼童。在老子和孔子之间的另一次对话也出现在一卷敦煌写本中（P.3155.1），但它仅仅论述了一些神秘皇帝。其后附有（P.3155.2）伦理格言和善行建议。

〔5〕卡利诺夫斯基（Kalinowski,1987年）提到了一种被称为"孔子马头卜法"或"立成孔子马坐卜占法"的二十九支或九支签的占卜法。一条释文解释说，孔子在一次旅行中发现了这种马坐占卜法。

〔6〕这两种方法很相似。大家抛撒十二枚铜子，然后再计算以反面或正面落地者的数目。然而，对于预兆来说，藏文文献中的作法似乎不像在汉文文献（使用了八卦）中那样复杂。对于藏文文献的详细研究已势在必行。

〔7〕与此相对的是后来有一些"下人"。这就是为什么我认为yabs是ya—rabs（如同上文第22行一样）之缩写。对于缩写的这类其它例证，请参阅石泰安1981年第233页和《古代吐蕃资料汇编》之4（1986年）注⑱。

〔8〕我未能在《礼记》中成功地找到这句话。

〔9〕此处就如同是pt.987第2行的对应句子："在我们今天也如此……如果你们晚期的人现在也如此，那末你们就应该依先人之道而行事……"

〔10〕本处作brcal，但p．987第4行却作rcal。

〔11〕p．987第4行作：che—chig zad zada rin—che'o』。

〔12〕原文作chos gšes—na，也可能应该读作šes—na，"如果大家懂得道"。p．988中的歧异之处'chogs—šig žes—na始终让人无法理解。

〔13〕在本处和其它地方一样，blum—po和lan blan等词的写法均在L—之前带有前加字b—，而不是下加字。

〔14〕nor—字在p．988中付阙如，但却出现在p．987中。

〔15〕有关占卜书的情况，请参阅上文。

〔16〕p．988作Sem—gyi rcal，p．987作Sems—gyis rcal。

〔17〕p．988作chig gtum—po，p．987作gtam—po。

〔18〕这两段文字差异很大，无法翻译。

〔19〕P．988作Srid—čhos，p·987第15行作Srid—kyi čhos。

参 考 书 目

1．戴密微（Paul Demiéville）：

——1952年，《吐蕃僧诤记》，巴黎版。

——1982年，《王梵志诗选》，巴黎版。

2．葛兰言（Marcel Granet）：

1926年，《古代中国的舞蹈和神话》，巴黎版。

3．今枝由郎（Yoshiro Imaeda）

——1980年：《Pt．1291汉文原文的考证，〈战国策〉的藏译文》，载《匈牙利科学院东方学报》第34卷，第1—3期（1980年），第53—68页。

——1985年：《〈书经〉、〈战国策〉、〈罗摩衍那〉等汉文和印度文经典的藏译文》，载《讲座敦煌》第6卷第2册，东京版，第557—573页。

4.卡利诺夫斯基（Marc Kilinowski）：

——1987年：《敦煌写本中的数字占卜文献》（未刊，1987年6月在香港作的学术报告）。

5.康德谟（Max Kaltenmark）：

——1965年，《老子和道教》，巴黎版。

6.马明达：

——1984年：《Pt·1291号敦煌藏文文书一点订误》，载《敦煌学辑刊》，兰州大学版，第6期（1984年第2期），第14—24页。

7.麦克唐纳（Ariane Macdonald）：

——1971年，《敦煌吐蕃历史文书考释》，载《纪念拉露藏学研究文集》，巴黎版，第190—391页。

——1971年，《巴黎国立图书馆藏敦煌藏文写本选》，巴黎版。

8.伯希和

——1961年：《吐蕃古代史》，巴黎版。

9.石泰安（R·A·Stein）：

——1981年：《圣神赞普名号考》，载《亚细亚学报》，第269卷（1981年），第231—275页。

——1983年：《古代吐蕃文献汇编》1，载《法兰西远东学院通报》第72卷（1983年），第149—236页。

——1985年：《古代吐蕃文献汇编》Ⅱ，载《法兰西远东学院通报》第74卷（1985年），第83—133页。

——1986年：《古代吐蕃文献汇编》Ⅱ，载《法兰西远东学院通报》第75卷（1986年），第169—196页。

10.武内绍人（Tsuguhito Takeuchi）：

——1985年：《古代吐蕃大事年表中的〈史记〉片断》，载《西藏文明初探》，米诺哈尔版。

11.托玛斯（F·W·Thomas）：

——1951年：《新疆藏文文书资料集》第2卷，伦敦版。

译自《法兰西学院通报》第79卷第1期，1992年版。此文是石泰安先生连续发表的系列文章《古代吐蕃文献汇编》之六。

关于宗喀巴传记的考察和研究

〔日〕长尾雅人 著 周炜 译

一

由于《菩提道次第论》的作者是宗喀巴，所以我们必须关注这部著作和它的作者。作为藏族历史上一位伟大的宗教人物，他的经历以及学问是怎样的呢？这一点我们必须依据有关他的传记材料才能知晓，并在此基础上，更客观地认识《菩提道次第论》所阐述的学问的历史背景。

格鲁派（黄教）的祖师宗喀巴是世界佛教史上一位十分罕见的伟大人物。他出生在青藏高原东北部的安多乡村，作为一个游牧民族的儿子，他后来的宗教活动尽管都在西藏境内，但他一生所完成的宗教业绩却是非常之伟大的。

宗喀巴生活的时代正好在14世纪后半期到15世纪初期，此时，正是元朝灭亡，明朝兴起、明成祖永乐帝在位的时期，而我们日本国正是室町时代的初期。在西藏，从印度传入的佛教，在势头上压过了当地土族朴素的原始信仰后，开始在全境广泛弘传，后来，经过9世纪末期达磨赞普的灭佛劫难后，又再次复兴、并进行了改革。然而就在宗喀巴生活的

时代，西藏的佛教又逐渐出现了淫靡的风习，懒惰凡庸的僧人随处可见，这时的西藏佛教被称之为所谓的旧教古典派或者是半改革派。在这些佛教僧侣中，萨迦法王依靠蒙古王室和军队的力量，掌握了西藏的政权。宗喀巴出生时，已是萨迦王朝崩溃后数年的事情。此时，另一教团中的一派已代替了萨迦的势力，掌握了相同的政治权力。当宗喀巴幼年出家为僧时，西藏的佛教正好处在这种戒律涣散的状态。随着他个人的不断成长，他更加认识到这种现象的严重后果，开始公开站出来向违反戒律的行为宣战。他针对社会上这种致使佛教衰败的恶习，倡导僧侣要过严格的戒律生活，教派要坚持独生主义，逐步建立了新教改革派，也就是我们所说的格鲁派（黄帽派喇嘛教）。正是这个缘故，宗喀巴成了一名最著名的宗教改革者，其成就与马丁·路德完全可以相比。

宗喀巴在宗教改革中的成就，更多地是依据他本人的高尚的人格和坚强的意志。但是对于我们来说，他的学者气质要远比他做为宗教领袖的伟大重要得多。实际上，他是从古至今难得的具有极高学问的僧人。那些和他同时代的别的佛教国度的高僧比起他来，可以说也有些逊色，而且能与他相提并论的人恐怕也数不出多少。在这种场合，作为一名没有离开过西藏的藏族人来说，他的学者气质是非常伟大的，他在著述《了义未了义》和《菩提道次第论》等名著时，对时代风尚的痛切感是很明显的，他那由众多著作汇集成的全集多达二十帙，并且大部分的学术著作都体现了细致严密的思想。他的思考方式或者说学风不光在伦理和哲学上是的，而且在当时来说，还显示出一种科学的严密性。在西藏翻译的大藏经当中，有一篇解释中论问题

畏论》，但是，依照传统的看法它属于龙树大师的著述，而宗喀巴并不拘于此种说法，而是用大量材料证明它是一部以假乱真的伪书，并将其排除在藏文大藏经之外，这种对《无畏论》的否定，后来一直被喇嘛教学僧们所肯定和继承。这种治学的态度和治学的内容主要是体现了印度学问寺的治学风尚，可以说宗喀巴是通过因明学和问答辩证等的学习和实践，锻炼了自己的头脑，从而获得了丰富的想象力。但是，他在继承印度学问寺的治学风尚时，又超越了印度寺院的学僧。11世纪前往西藏的阿底夏（982—1054年）以及14世纪的布顿大师（བུ་སྟོན་1290—1364年）等可以说都是非常著名的佛学高僧，然而，对宗喀巴来说，他却经过自己的努力，将众多先前的高僧的佛教学问全部溶入了自身，正如俄巴米拉博士所说，我们应该称宗喀巴为“学僧宗喀巴”。

二

首先，我们认为，作为宗喀巴传的基础材料是依靠他的高足所记载的众多藏文文献。俄巴米拉博士就此列举了六种文献，于道泉先生则列举出了二十种[1]。尽管说他们之间存在着严重的不统一，但是两位学者所列举的第一本书却是完全相同的，即宗喀巴的第二大弟子克珠杰（མཁས་གྲུབ་རྗེ་）的著作[2]。这位克珠杰所写的《宗喀巴传》可以说是最具有权威性的，也可以说是最值得相信的材料。据说该书曾被《宗喀巴全集》当中，但是，在以后出现的目录当中却刂这本书。我的恩师寺本婉雅曾翻译发表了这部著作文字艰涩，而且理解错误和不清楚的地方不少。

近年，在中国重庆的法尊法师翻译和发表了这部著名的《宗喀巴传记》〔4〕。他所依据的版本同样也是克珠杰所写的《宗喀巴传》，只不过，其特别的地方是法尊大师的补充较多。可以说是一部优秀的译注。但是，因为译文中有藏文原文，使用起来困难不便。前面提到的俄巴米拉博士所写的《宗喀巴传》同样也是以克珠杰的《宗喀巴传》为基础的，此外，据俄巴米拉所说，他所使用的材料中，还有一部有些像宗喀巴自传的著作，即《顿列玛》（[illegible]》，意译为《光明前途》）。在后来的《宗喀巴全集目录》中，其编号为3—55的作品可能就是这部著作。

除上述这些文献以外，在藏文版的《蒙古佛教史》〔5〕晋美南喀著）中，还有许多页码是有关宗喀巴传记的内容。不用说，这些内容仅仅是抄录了宗喀巴传记的部分材料，我们并不能从中详细地了解宗喀巴传记的重点。在妙舟本所著的《蒙藏佛教史》当中，尽管记载有比《蒙古佛教史》更为详细的宗喀巴传记内容，但是，由于该著作没有附藏文，用起来十分不方便，而且还给人一种冗繁不实的感觉。但是此书有不少的内容同克珠杰的《宗喀巴传》是相同的。在现代的学者当中，俄巴米拉博士是最早研究达斯和乌德等西藏古代学者的专家。在查尔斯·贝尔的《西藏宗教》〔6〕中，也可以看到一些类似的内容，尽管其篇幅简略，但我们却可以从中发现许多很重要的东西。

宗喀巴是公元1357年（元顺宗至正十七年）至1419（明成祖永乐十七年）的高僧。这也是晋美南喀（《蒙古佛教史》的作者）、克珠杰（藏文《宗喀巴传》的作者）、妙舟本（《蒙藏佛教史》）三位学者的观点，即宗喀巴于丁酉年

（1357年）出生，己亥年（1419年）63岁时去世。现代的大部分学者尽管都持这种看法，但有关宗喀巴生卒年代的其他说法仍然还是很多的[7]。但是大多数人的说法也只是相差2至3年。现在，让我们来看看宗喀巴一生从事佛学事业的经历。

宗喀巴出生在安多的宗喀（现在为青海西宁市的西南方）。具体的地址是安多州或者是下部安多马州（ཀྱི་ཚག་ཁ་རུ）的宗喀，“宗喀”意为葱田。由于此地生产葱的缘故，因此大部分人都称他为宗喀巴（宗喀之人），这只不过是一种通称而已。以后，在宗喀巴的出生地，修建了一座用以纪念他的大寺庙，这就是在当今颇具影响的塔尔寺。该寺又称“古崩”寺。“古崩（སྐུ་འབུམ）意为十万体，因为寺内有一棵有名的大树，据说树上的十万树叶，每片都以一个佛尊的姿态出现，这显然是一个奇特的民间传说故事，但正因为此，人们就将这个寺庙以及这个地方称之为“古崩”（十万体）。

对于像宗喀巴这样的伟人来说，在后来被人们牵强附会地加上一些神奇般的传说是非常正常和可以理解的。正如释迦牟尼的传记一样，它作为人们内心的渴望和信仰的结果，不论在过去或者是未来，都可以广求伟大事业的建立和成功，同样，对于宗喀巴来说，人们也将那些相同的美饰之辞加在他的身上。他尽管被看作是观世音菩萨或者是文殊菩萨的化身，但到他（宗喀巴）此身时，他应该是观世音菩萨或者是文殊菩萨的第六十二世转世化身。在此之前，古印度的诸王纷纷在西藏转世，而且他们都与佛教有缘，这些人和西藏旧派僧人中的杰出者们，几乎都成为宗喀巴的前世转生化身。此外，他去世后还要在兜率天再生成为文殊心（འཇམ་པའི་སྙིང

བ་，即降白林布）佛，更有甚者，他在未来还会转世成为狮子吼佛（སེང་གེའི་ང་རོ་）。有关宗喀巴诞生地的“十万树”的神奇传说，在一个叫岩次库的旅行家写的旅行记中也有记载，而且非常有名。但有关这个传说的内容却很多，且差别很大。一种传说讲，他出家剃度后，从他的头发上长出了一棵大树，它的每一片叶子都有不可思议的印迹，这些印迹都是宗喀巴尊者的佛像，而且在这些树叶上还有一些藏文，其内容无人知晓。可以说这些传说故事内容的变化是很有意思的。在另外一个宗喀巴的传说中讲，当他出生时，剪断的脐带流了很多血，一棵大白檀香树就在血中长出，而且很快就枝繁叶茂，就在这棵大白檀树的每一片叶子上，都刻有宗喀巴在未来要变成的狮子吼佛像。当然还有许多有关他的传说也是很有传奇色彩的，而且可以说很清楚的语言等。可以说在藏族民间，把他当作神童和超人的传说故事是很多的。

当然，宗喀巴在他出生后不久，就进入了佛门，但他告别家乡父老时已是16或17岁的时候了。他先是去了南部，以后才去了西部游学修行。他先后在直贡寺（འབྲི་ཁུང་）、萨迦寺（ས་སྐྱ་）、纳唐寺（སྣར་ཐང་）以及拉萨的一些大寺院学习过。当时，拉萨是全藏学习佛学的中心，据记载，这里有许多精通显密的佛学大师，而且佛法众多，但宗喀巴是36岁的时候才开始研究这些大师和他们的佛法的。在经过这一阶段后，他才开始着手进行他的佛教改革运动，他著书立说，并在一般的群众中进行强有力的教化和布道。

当时的西藏佛教似乎是非常的堕落腐败。尤其是西藏自古以来就信仰的土族宗教——苯教，其势力依然存在，并且与

佛教混淆一处。当时所谓的西藏佛教旧派实际上就是人们后来所说的密教或者密乘，他们公然推行来源于印度的调和主义以及对肉欲给予肯定的思想，僧侣可以携带妻室，而且有的还是几位妻子，更为不幸的是这一切在佛教界竟被普遍认为是理所当然的。对此，宗喀巴所采取的态度是主张严格的戒律主义和独身主义的思想，把回归释迦牟尼在当时所推行的教团戒规作为一种理想的目标，对僧侣而言，修习佛法的法规必须极为严厉，尤其是要禁止一切接近妇女的行为。当时，宗喀巴所依据的根据是约350年前的阿底夏和他的弟子仲敦（འབྲོམ་སྟོན་）所始创的噶当巴（བཀའ་གདམས་པ་）的教义。但是，对宗喀巴来说，他并不是要完全否定和排除密教（密咒教），而是要依靠自己来弘扬密集佛（གསང་འདུས＝Guhyasamāja）的教义。阿底夏可以说是将新密教之时轮教义（དུས་འཁོར་＝Kālacakra）传入西藏的圣者。另外，对喜爱魔术般内容的藏族群众来说，要想全面否定怛特罗（密宗，或续、本续）是不可能的。正如我们在前面所谈到过的俱舍论法相学和戒律学都包含在显教宏大的学问体系当中，与此相对应，显教和密教二者构成了两个基本的佛学体系。

在此我们必须看到，对宗喀巴的宗教改革来说，各种各样的障碍是很多的。他首先遭到了噶举派、萨迦派等半改革派和宁玛派等旧派的有力反对。可是，不管怎么说，随着宗教改革运动的推进，旧派的喇嘛们必然会担心改革会影响、威胁他们的生活和以前的特权，并为之而惶恐不安。在岩次库的旅行记中说，旧派的喇嘛开始加入到与宗喀巴论战的行列中，但却纷纷败北。为此，还出现了加害于宗喀巴的阴谋行径。但是，西藏的宗教改革运动并没有因为这种反对和障

碍而停滞不前，而是获得了巨大的成功。宗喀巴的共鸣者和支持者不断增加。就这样，在西藏出现了以宗喀巴为首的新的教派。该派为了同旧派的红帽有所区别，而选用了黄帽，正是由于这个缘故，被世人称之为黄帽派（ཞྭ་སེར་པ་），或者是黄教。然而这个黄帽改革派的真正名称则是格鲁派（དགའ་ལུགས་པ་），其意义可以理解为“噶丹”，也即依从兜率天之教派的意思。但这个“噶”（དགའ་）是“高兴”、“快乐”之意，它是对暗示快乐和欲乐的内容的恐惧，所以称之为格鲁派，意为德行派或者是善根教派。

格鲁派不外乎是继承了阿底夏以来的噶当派，并使之发扬光大。然而这种发扬和光大正是一种伟大的宗教改革。此外，在学问上，该派树立了一种全新的综合的立场。尽管说要彻底改变当时的社会弊端是一件不容易的事，但宗喀巴的宗教改革运动还是收获巨大，取得了成功。这种成功的标志不外乎是他所倡导的教义被普遍地承认为是一种最正宗的佛教。它的客观效果是有力地约束了当时风靡社会的贪欲好乐之心，使人们真正认识到有关禁欲的戒律和禅定的睿智等才是属于佛教的真谛，并赞同宗喀巴的改革。当然，我们应该看到另外一点，即宗喀巴作为一名改革者，他的执著努力才是使得这次宗教成功的原动力。他身体强健，头脑明晰，而且意志也十分坚定刚毅。特别是极善于与人辩论，具有完全说服对手的能力。他的说理不光正确无误，而且辩说方法容易被对方接受。他的讲演和辩论很容易被大众理解，他说法时的声调没有抑扬顿挫的变化，而是平缓犹如流水般的调子。

作为他此次宗教改革之基础的宗教情操以及教养，可以

说是受到了伊斯兰教的一些影响。对此，岩次库先生首先在他的著作中指出，宗喀巴在幼年时，一位来自西方的高鼻梁并长着一双敏锐眼睛的异"喇嘛"发现了这位神童，并对他进行培养。这应该是一种传说，但这位外国人可能就是当时经过亚洲大陆进入藏区的利期托利亚教派的传教士。据岩次库所说，这位传教士给了宗喀巴教衣和教具，还教他学习赞歌和祝福祈祷仪式。因此，岩次库先生倾向于承认伊斯兰教影响过黄教的观点。但有关这位"高鼻梁和有一双锐力眼睛的喇嘛"，在西藏佛教和宗喀巴传记中，都没有一点记载，而且有关他的传说在拉萨也未曾耳闻。尽管在黄教中有相似于"罗曼卡拖利科"等的仪式，但并不能就此来判断黄教受到了伊斯兰教的影响，因为在日本古代佛教中也有类似的东西，所以黄教当中的这些仪式究竟是不是来自伊斯兰教的影响还难以肯定，因为能证明这些仪式是直接来源于伊斯兰教的材料至今尚未发现。我的看法是：没有必要去完全肯定伊斯兰教的影响，另外，在西藏佛教中那种独特的创见并不多，而我们所能见到的只是西藏保存了印度原来的东西，即"俄里几拉鲁"。鼻子或者是眼睛有特色的人种并不限于西欧人，此外，所谓西方，也许本身就与拉萨有关联。无论如何，就是对西方学者来说，也倾向于否定黄教受过伊斯兰教影响的观点。

从宗喀巴的长相上看，鼻子大可能要算一大特征，而他的眼睛并非锐利而是温和。各地寺庙中所见到的大大小小的无数宗喀巴塑像，都是戴着所谓"喇嘛"形式的尖帽，而普遍的特征都是鼻子很大，而且嘴和眼都浮现出笑意，堪称"微笑的宗喀巴"。

作为宗喀巴进行宗教改革根据地的甘丹寺是1409年兴建的，当时他的岁数在53岁左右。此寺依“卓仁布且”大山（འབྲོག་རི་བོ་ཆེ་）而建，寺名为“具善尊胜院”（དགེ་ལྡན་རྣམ་པར་རྒྱལ་བའི་གླིང་）。这是他生前兴建的最重要的寺院，现在被称为卫藏三大寺或四大寺中的一座[8]。宗喀巴的晚年一直居住在这里，他的许多重要著作都是在这里完成的。他后来在此圆寂，其灵塔也在甘丹寺内。正因为这些原因，甘丹寺具有非常特殊和显赫的地位。作为该寺的总管甘丹池巴，也即甘丹寺主持的地位是最受尊敬也是最高的荣誉象征，其原因就在于甘丹寺是黄教的中心。它是活佛和喇嘛依靠学识品德就能登上的最高法位，他是仅次于达赖喇嘛和班禅喇嘛的最高佛教人物。

在兴建甘丹寺的同时，宗喀巴又在拉萨举办了祈愿大法会（传大召）。这在宗喀巴一生中是一件非常重要的事情。祈愿大法会可以理解为祈祷、祝愿藏土昌隆、佛教盛荣之意。宗喀巴所始创的这个祭祀仪轨，不光是格鲁派（黄教）的最高法会，而且也是西藏最大的庆典活动。从藏历正月十五日开始，前后要经过二十天的时间。三大寺和其他寺院的僧人要聚集在大昭寺的释迦牟尼尊像前进行这个活动。此时，拉萨要群集二至三万俗人和四至五万喇嘛。真有佛城或圣城的感觉。特别是十五日的半夜，在寒冷的气候中，达赖喇嘛将在一万盏灯火中，供养许多色彩华丽的佛像，其盛况在很多旅行记和报告中都有记载。

宗喀巴五十二岁的时候，明成祖永乐帝曾遣使请他来北京驻锡。他的名声也更大了。最初，也即永乐初年，明成祖就聘西藏名僧哈立麻进京，他属于旧派噶玛派。现在，明成

祖又遣招新教格鲁派的创始人佛教改革者宗喀巴进京。但是他却以“这会给人以迷惑不解的印象”和“自已的身体经受不住长途旅行的艰苦”为理由婉言谢绝了邀请，而且连京城的来使也没有会见。但是这其中的真正原因是什么呢？据藏族僧人的解释[9]，比起去北京的事情来，宗喀巴更急于在西藏弘扬佛教。而北京方面则把西藏视为边疆。最后宗喀巴派了比他略为年长的弟子降钦曲杰去了北京。该弟子于1414年（永乐十二年）经过成都到达了北京，并拜访了明王室，获得了许多礼遇。以后他走访五台山等名胜，在第二年回到了西藏。1419年 他根据宗喀巴的圣命兴建了色拉寺。这一年，宗喀巴圆寂。该弟子再次前往北京，并在那里度过了他的晚年。永乐帝招宗喀巴入京究竟出于什么政策的考虑，一时很难知晓，但作为一名学问精深的皇帝，他也许是喜好佛教，所以才要招哈立麻和宗喀巴等进京的。

已亥年十月二十五日即公元1419年（明永乐十七年），宗喀巴在他的驻锡寺甘丹寺去世，时年63岁，随后升入甘丹宫（即兜率天），化身为文殊心。但在人间的甘丹寺却留有他的遗骸，并且还由其弟子修建了一座壮观的陵墓。当他临终之时，空行母前来迎候，空中出现飞虹，华盖也从天而降，奇异瑞相很多，这里就不再多言。此时，他将自己的上首弟子甲曹（རྒྱལ་ཚབ་）叫到身边，将自己的帽子和毛皮外套给了他，并嘱咐他要承袭自己的衣钵。随后所有的弟子都归入甲曹的名下，并推举他为甘丹池巴法座，而他就是第一任甘丹池巴。

可以说宗喀巴这个名字是最有名、同时也是最普通的。正如前所说，它无非是根据地名来取的，可是这种以地名来

称呼伟人的例子在西藏是很多的。宗喀巴在幼年时代，是否有过真名还无人知晓。以后，随着受戒仪式的增多 其法名也相应在不断改变，如3岁时要受优婆塞戒（也称在家戒），7岁要受沙弥戒，30岁时还要受具足戒。噶玛派的乳必多吉（རོལ་པའི་རྡོ་རྗེ་）先是在3岁时受优婆塞戒，取名为滚噶宁波（ཀུན་དགའ་སྙིང་པོ་）。以后，在6岁时，他开始跟随顿珠仁钦巴（དོན་གྲུབ་རིན་ཆེན་པ་）修习有关秘密金刚乘的内容，这时他的密教名字是顿月多吉（དོན་ཡོད་རྡོ་རྗེ་），即不空金刚。乳必多吉和顿珠仁钦巴二人都承认宗喀巴的神秘天才 并为他的奇异佛教业绩所惊叹，所以，我们在前面所提到的“西方奇人”的传说可能与他们两人有关系。特别是后者顿珠仁钦巴，他的双亲收养了宗喀巴，并抚养过他很长一段时间，所以他以后的道路也是靠顿珠仁钦巴来选定的。因此对宗喀巴来说，顿珠仁钦巴算得上是他最重要的恩师。

宗喀巴受比丘戒后，法名改为洛桑托巴（བློ་བཟང་གྲགས་པ་），而这个名字就是顿珠仁钦巴给他取的。第二年，也就是他7岁时，顿珠仁钦巴为堪布，勋努降曲（གཞོན་ནུ་བྱང་ཆུབ་又称童子菩提）为阿阇梨，为他授沙弥戒。

宗喀巴受比丘戒以后，过了很久，才在雅隆地的南杰林（ཡར་ཀླུང་，རྣམ་རྒྱལ་གླིང་）寺，由卡西米拉地方的贤者索朗钦布（བསོད་ནམས་ཆེན་པོ་，大功德）和卡布稀巴地方的崔臣仁钦（ཚུལ་ཁྲིམས་རིན་ཆེན་，戒宝）任堪布，西绕滚布（ཤེས་རབ་མགོན་པོ་，智慧主）和索朗多杰（བསོད་ནམས་རྡོ་རྗེ་，功德金刚）为阿阇梨秘密教师，受具足戒。此事相传是在24岁（妙舟本语）或者是30岁（法尊等持这种观点）的时候。此时，他的名字还没有变更。在克珠杰所写的宗喀巴传当中也记载说，他曾取名

洛桑扎巴（བློ་བཟང་གྲགས་པ），而他的导师也是同一个人（顿珠仁钦巴），但是他却没有受过沙弥戒，只是在16岁以前受过比丘戒。而以后受具足戒的时间，克珠杰的推算也是在30岁。

宗喀巴原来的名字洛桑扎巴，善慧之意）在梵文当中实际上是一个普遍的词，即sumatikirti，而这个字在其他国家也使用。我们曾在五当召（一地名，具体地理位置不详，似在蒙古）见过嘛呢法轮上刻有这样的文字[10]：

唵啊多杰羌洛桑扎巴（sumatikiti）。

翻译过来为：

唵啊金刚手洛桑扎巴。

这恐怕与宗喀巴的名字有一定关系。然而尤其应该指出的是，洛桑扎巴在梵文里还被写成Matibhadra—kirti的字样，在乔治克麦的佛教史当中，被单独译了出来，但是在桥本先生的日译本当中却看不见有关宗喀巴名字的一些解释，前面我们所提到的金刚手在列格多鲁杰地方的语言当中，就是以“Matibhadra—Kirti”这个梵语字出现的，这也许可以找到“宗喀巴”之名出现的一些线索[11]。在早期的梵文当中，不论如何应该是有这种可能的。尽管我们不能承认这两个名字，但我们也由此而得知，正是借助这两个词（sumatikiti和Matibhadra—kirti），宗喀巴的名字才多次出现被梵文记述的情况，而且他的名字也不是用梵语，而是用藏语来取定的，只是在后来才在梵语中被直接地使用和称呼。

洛桑扎巴这个名字被取定后，宗喀巴就应该放弃他原来的名字，但是人们却很少用新名来称呼他。因此，它仅仅

算得上是一个空名而已。更为特殊的是，在藏传佛教中，是严禁直呼大师的名字的，从记载来看，弟子们都是用尊称（敬语）来谈论或称呼大师，而宗喀巴这个名字，从语意上看不外乎是一种尊称。然而真正的尊称则是称他为杰仁布且（རྗེ་རིན་པོ་ཆེ་，尊者宝），这也是最一般的称呼。这正好与称阿底夏为却卧杰（ཇོ་བོ་རྗེ་）相对应。杰（རྗེ་）一字尽管也用来尊称宗喀巴和阿底夏两人以外的其他大师，但表示宗喀巴的场合却更多，如单独用"杰"（རྗེ་）字来称呼宗喀巴，有时也在"杰"字的后面加一个"尊"（བཙུན་）字，即"杰尊"（རྗེ་བཙུན་），有时干脆就用尊一切智者来称呼宗喀巴。此外，别的尊称还有许多，如：白垫喇嘛汤布（དཔལ་ལྡན་བླ་མ་དམ་པ་，具吉祥喇嘛正者）、喇嘛仁布且（喇嘛宝）等。此外还有一些修饰得非常详细的尊称，如：降滚杰布尼巴宗喀巴钦布（འཇམ་མགོན་རྒྱལ་བ་གཉིས་པ་ཙོང་ཁ་པ་ཆེན་པོ་），意为："文殊主第二胜者大宗喀巴"，所谓"文殊主"，是指宗喀巴是智者文殊的化身，如宗喀巴的塑像上，他所握持的物品常常是同文殊菩萨相同的经卷和宝剑。而"第二胜者"之语除宗喀巴以外也经常使用在别的大师身上。"胜者"即接近佛或者与佛相同的意思，也许还指后来出现的弥勒佛，相传宗喀巴是从弥勒佛的心中出生的。而"胜者"或者是"胜王"（རྒྱལ་དབང་）不用说在后来更多的是变成了达赖喇嘛的异称。"白鲁"相似于英文Knowledge Lion（智者、狮子），似乎"白鲁"也用来称呼宗喀巴，这相当于"西绕森格"（ཤེས་རབ་སེང་གེ་），因此其结果是："西绕森格"是宗喀巴的异称。不用说，在宗喀巴的弟子当中有一人是使用这个名字的。最普通、最多的是正式称他为"夏宗喀巴洛桑扎巴"（ཤར་ཙོང་ཁ་པ་བློ་བཟང་གྲགས་པ་

པ），意为：“东方宗喀之人，吉祥洛桑扎巴”。用地名来取名的例子在下部安多和北部地方的人当中是很稀少的。同样，所谓“杰卡巴”（རྒྱལ་ཁམས་པ）是指“王土”或者是“佛土之人”。为揭示宗喀巴是僧人这个特征，人们又普遍称他为“芒都推白格隆”（མང་དུ་ཐོས་པའི་དགེ་སློང，多闻的比丘）或者是“夏迦格隆”（ཤཱཀྱའི་དགེ་སློང，释迦比丘），并将它们放在前面提到的“夏宗喀巴洛桑扎巴”（东方宗喀之人）的前面。此外，在宗喀巴的著作后面所附的跋文当中，有许多叙述他作为一名伟大学者的长句，其中包含了许多的形容词，如：前面提到的“多闻”、“断行者”（སྤོང་བ་པ）、“讲说正理者”（རིགས་སྨྲ་བ）等，甚至还有“瑜伽行者”（རྣལ་འབྱོར་པ）等词。更有意思的是，这些形容词还被用来区别其著作中的不同内容。在其他地方，还使用“持金刚者”，“对菩提道不可一知半解”等词语。在宗喀巴的著作当中，使用“瑜伽行者”一词的例子还有“大中观之瑜伽行者”、“密集”和“上乐”等等之“瑜伽行者”。以上这些例子都出现在宗喀巴全集中的标题和跋文里[12]。

三

以上这些介绍只是宗喀巴传记当中的一般问题，下面我们将专门介绍有关宗喀巴的研究、著作以及他的上师和弟子的情况。可以说他曾拜过的上师是很多的，而他曾经研究过的问题也是多方面的。

幼时，宗喀巴曾跟随上师顿珠仁钦巴学习金刚乘，正如我在前面所讲，这位上师算得上是宗喀巴的重要恩师，以后

的多年里，他在写作自己的许多著作时，都要写上向顿珠仁钦巴敬礼的字句。

16岁的时候，他离开了这位上师，随后告别家乡到卫藏游学[13]。他曾去过直贡寺（འབྲི་ཁུང་），该寺院是噶举派所属的古寺，但后来被他派控制后独立，并与噶举派抗衡，在当时算得上是有势力的寺院，其法座为降阿巴曲杰吉布（སྤྱན་སྔ་བ་ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་པོ་，又称སྤྱན་སྔ་རིན་པོ་ཆེ་，降阿仁布且）。在此寺，宗喀巴曾跟随法座学习那饶六法、发心和大手印等教义。但宗喀巴的真正想法是准备入拉萨西面的极乐学院（བདེ་བ་ཅན་）。这期间，宗喀巴还学习了医学。在拉萨西面的极乐学院，宗喀巴学习了声明以外的性相显教课程，特别是学习了《般若经》、《现观庄严论》和狮子贤的解释。宗喀巴在此住了两年。

然而对于他后来的重要研究起决定作用的却是19岁时到达“年堆”地方后发生的事情。年堆（ཉང་སྟོད་）即年楚河的上游以江孜为中心的区域。在这里的则庆寺（རྩེ་ཆེན་），宗喀巴跟随年奔贡噶白娃（ཉ་དབོན་ཀུན་དགའ་དཔལ་བ་）学习《般若经》方面的课程，心识有了很深的感悟[14]。正在这个时候，有一位叫仁达娃·勋努洛追（རེད་མདའ་བ་གཞོན་ནུ་བློ་གྲོས་）的高僧来到了此地，宗喀巴开始跟随他听闻《俱舍论》的讲义。在此地的桑木林(闻思院)，宗喀巴还跟随仁达娃学习了有关《入中论》的知识。可以说仁达娃和贡噶白乌（喜吉祥）二位大师算得上是宗喀巴青年时代最重要的师尊[15]。他们两人给后世留下了一些有关《般若经》和《现观庄严论》的重要注释著作。在宗喀巴的许多著作中，他都写有“在仁达娃的尊足下敬礼”等敬语，这表明宗喀巴是确实把仁达娃看成

自己的恩师的。

这以后，宗喀巴对学问的追求更加努力[16]，在这一阶段，他几乎没有离开过仁达娃，并获得了因明、中观、俱舍论和律方面的教授。师徒二人真可谓形影不离，有时在极乐院和萨迦寺驻锡，有时在达木林（དགའ་རིན་）寺驻锡，有时他们还在那塘寺研究大藏经。宗喀巴还跟随译师南喀桑布（ནམ་མཁའ་བཟང་པོ་）学习和听闻中观、因明、诗学等。作为一名翻译家，南喀桑布称得上是“两种语言的专家”。此外，宗喀巴还跟随贡噶坚参听闻“龙树六论”。

以后（大致是受具足戒以后），宗喀巴前往垫萨梯（གདན་ས་མཐིལ་），跟随坚阿巴扎巴降曲（སྤྱན་སྔ་བ་གྲགས་པ་བྱང་ཆུབ་）学习那饶六法等密法。垫萨是宗喀巴受具足戒的地方，这里也是密宗教授和修习的中心。垫萨是雅隆河谷的一隅，雅隆河谷为拉萨东南雅鲁藏布江南岸一带、包括泽当镇在内的广阔的河谷地区，是西藏土质最肥沃、气候最温和的地方，并且以寺院众多而闻名全藏。此时，宗喀巴的师尊坚阿巴扎巴降曲开始简称他为宗喀巴（以前还没有人这样称呼他），所以对宗喀巴来说，这位师尊也是他重要的恩师，他的两部大作的完成都受益于这位恩师，因此，宗喀巴曾特为他写过赞歌。[17]

这以后，宗喀巴大师开始在卫藏的拉萨河流域和极乐院游学，或潜心研究大藏经，或为僧俗讲经说法，与此同时还从事他的著述活动。他最初的重要著作是《现观庄严论》方面的注释，即《金鬘》[18]（གསེར་གྱི་ཕྲེང་བ་）。这部著作是显教初学阶段的必学的课程。宗喀巴31岁时（1387年5月）在卫藏之极乐院完成了这部著作（从该著作的跋里可以看出这

一点)。以克珠杰和妙舟本写的《宗喀巴传》推算，也属于这种观点（经作者推算），但妙舟本本人却认为此书是在宗喀巴25岁时完成的。

31岁以后，宗喀巴的思想开始逐渐倾向于中观学说的研究。这种转折大致是这样的：据宗喀巴的传记记载，他曾多次与文殊菩萨会面，并受其劝告而作了这种选择。但真正与这种转折有关系的事件是，宗喀巴在33岁时，在沃卡(འོལ་ཁ་)山中与“中观喇嘛”布玛娃（དབུ་མ་པ་，此人又被称为精进狮子，བརྩོན་འགྲུས་སེང་གེ་）相会，并跟随他学习教法。以后，这位喇嘛成了宗喀巴的弟子，尽管在很多传记当中都能看到这一点，但布玛娃的真正特点是精通文殊五字咒，给人的感觉他就是文殊菩萨的化身，所以，他充当了文殊菩萨和宗喀巴之间的联系者和翻译者，宗喀巴与这位喇嘛一起，可以观见文殊菩萨的显观，进而达到理解中观深奥意义的境界。同样，在宗喀巴36岁以后，他依然多次看见文殊菩萨。后来，宗喀巴从文殊菩萨那里获得了秘密的真传。俄巴米拉博士对这个问题并没有给予应有的重视，但是就从这以后，宗喀巴开始了对中观思想的真正理解和认识，并在他的内心深处扎了根。不用说，宗喀巴在这以前就曾经常听闻和研习中观诸论，从他最早的恩师顿珠仁钦巴那里，他就已获得了这种启示。然而，像中观这样的深奥思想，并不是仅在某一阶段就能理解、感悟和认识的，它必须等到一种机缘的出现或是某个疑团出现化解的转机时才可能实现。像这样的教学，经常是要等到时机到来时，照亮知识之途径的新的光辉才能出现。在宗喀巴的传记当中，我们可以看到，他那热衷于中观学说的思想倾向，在这以后变得更加执着和强烈。

宗喀巴深知：密教作为一个方面是不能放弃的，兼修显密两教才是佛教的本质，所以他选择了两者间的中道。也即显教里面的龙树和无著，即中观和瑜伽唯识两条大道。也就是所谓教相判释，有和无两种立场的对论，而这些知识他都多次跟随各位师尊学习过。最初，他跟随仁达娃学习《入中论》和《现观庄严论》等，而仁达娃也随他学习教相判释的教授。以后，这些学习的心得都凝聚在他50岁左右完成的著作中，即论及佛说了义未了义之诀择的《善说心髓》[19]。然而作为其基础之教相判释的完成，却是在他36岁的时候。而这件事不久又促成了他立教开宗的时机的到来（俄巴米拉博士的观点）。

据克珠杰写的《宗喀巴传》记载，所谓开宗立教是在申藏冬十月（1393年），即宗喀巴36岁的时候，“晋美”本中也是持这种观点。就在这一年，宗喀巴在沃卡地方的曲隆寺（འོལ་ཁ་ཆོས་ལུང་），放弃了一切事务，同八名比丘[20]一起潜心修习，他们祈请弥勒佛，获得了观见诸佛和菩萨的法果，随后，宗喀巴开始到各地设坛说法。

上述这些事件据说都是所谓的立教开宗，但它依然是以显教的“教相判释”为依据的。对于宗喀巴来说，不知是什么原因，他从一开始就没有给密教一个重要的位置。从幼年开始，宗喀巴就开始跟随众多的大师学习和修炼密宗仪轨，然而他真正认识密教价值的时间却是在他潜心研习显教多年以后。当他对显教之中观思想日益迷恋的同时，也开始注意密教的学问。在他立教开宗的前几年，宗喀巴就开始认真地跟随师尊研究和修习时轮金刚以外的密法。而他最重要的密

宗上师就是法吉祥（ཆོས་ཀྱི་དཔལ་）和居布黑娃（ཁྱུང་པོ་ལྷས་པ་）两人。

当然还有南喀坚参（ནམ་མཁའ་རྒྱལ་མཚན་，虚空幢）和曲究桑布（ཆོས་སྐྱབས་བཟང་པོ་法依贤）两位大师也是宗喀巴重要的密宗师尊，但这已是宗喀巴37岁左右的事情了。在宗喀巴的传统祖师系谱中有南喀坚参的名字，而他在最后则成了宗喀巴的直接教师，因为他在广大行（唯识）和甚深观（中观）两大学派中都占有一定的位置，所以他自然也是极为重要的师尊。南喀坚参出生在洛扎（ལྷོ་བྲག），堪称是一位大成就者。对这位大师，宗喀巴曾专门写过赞歌（赞词）[21]。后者曲究桑布，在克珠杰的《宗喀巴传》中也出现过此人的名字，但是在晋美南喀著的《蒙古佛教史》中，却认为南喀坚参是曾住扎果尔寺（བྲ་གོར་）的堪布，而且还是噶当派的第七十八代传人。因此，宗喀巴也同样给他写过赞词。另外，南喀坚参和曲究桑布都是噶当派的一代师尊。宗喀巴在《菩提道次第广论》的最后特意提到了这两位恩师对自己的培育。从这本著作中，我们可以发现宗喀巴的哲学思想体系到这个时候尚未完全成熟，他还没有开始写自己的主要著作。

总之，在宗喀巴的学习生活中，曾有四位大师给过他巨大的影响，即贡噶白乌（喜吉祥）·仁达娃、坚阿巴扎巴降曲、南喀坚参和曲究桑布。

宗喀巴一方面进行著书和说法的活动，一方面又跟随一些大师听闻教法，或自己研究大藏经，并且还开始逐步涉足噶当派的深奥教义。更为重要的是，在此以前宗喀巴就开始热衷于讲授佛法。宗喀巴为旧佛教的腐败而叹息，同时又热心于恢复噶当派正确的佛教观，关于这一点是有口皆碑的。

据他的传记所载，早在宗喀巴19岁的时候，他就在听闻般若诸经和修习密法的同时，还积极参加立宗答辩和说法的活动。当时他尽管遭到了众多人的反对，著述也没能成功，并且还险遭迫害，但他更多的还是为众生的事业而努力。正如前面所讲他在31岁那年的春天，就完成了二函六百页的宏篇巨著，即论释《现观庄严论》的著作《金鬘》。第二年，宗喀巴开始在扎西栋（ཡར་ཕྲང་，སྣོད་མཁར་，བཀྲ་ཤིས་རྡོན་）寺讲授佛典，而这次讲法可以说是他讲授佛典活动中最优秀的一次，关于这一点，在晋美南喀的《蒙古佛教史》中有清楚的叙述。据记载，他在扎西栋寺讲授了《智慧狮子传》以及米拉日巴和玛尔巴的教法，更有意义的是，他应众僧的请求，在限定的三个月内，一鼓作气讲授了十一部经典。[22]这十一部经典的名称尽管不很清楚，但根据克珠杰的《宗喀巴传》来看，有因明方面的《量大疏》、《现观庄严论》、《俱舍论》、《律经》、《现观庄严论》以外的《弥勒四论》以及《中论》等五理聚论。另据俄巴米拉博士所说，宗喀巴除讲授了《俱舍论》和《律经》外，还讲过《入中论》、《四百论》以及《入菩提行论》。可以说不具备渊博的学识是做不到这一点的。因此，宗喀巴就像财物一样得到了人们的尊敬，他的名声也日渐扩大。在晋美写的宗喀巴传中，说是总共讲了印度的十五种语文，“十五语”明确地说就是“十五论”，在法尊大师写的《宗喀巴传》中，就是用“十五论”代替了“十一部”。而实际的情况是宗喀巴讲了十七部经典。这十七部经论除我们刚才已提到的外还有《集论》。

正如前面所讲，宗喀巴一面随师尊听闻佛法，一面又为

信徒和僧众讲授佛典，他的足迹遍布西藏的中部各地，甚至连一个长住的住所也不曾有过。他经常访求名师，不断地从一个学林移居到另一个学林，这中间还要为那些上门求法的人们讲授经典。

要详细考查他去过的地方以及他的著述目录是不容易的。从总的情况看，宗喀巴寻师学法、著书立说、讲授佛法的地区大致有三。第一是所谓的“年”（ཉང་）地，即日喀则地区雅鲁藏布江与年楚河相汇的广阔的河谷地区。这里有布顿大师（བུ་སྟོན་）住过的寺院萨鲁扎锅（ཞ་ལུ་ཙ་མོར་），宗喀巴曾多次来到这里研究布顿的学问。在日喀则的西南部（已离开年楚河流域），有著名的大寺萨迦寺，他的恩师仁达娃原来就是这里的僧人（萨迦巴）。由于萨迦寺是金刚乘的主要修行地，所以宗喀巴对该寺是非常尊敬的。在日喀则的北面是塘仁寺（དཀར་རིན་），此外在年楚河的上流一带还有孜庆寺（རྩེ་ཆེན་）和桑木林寺（བསམ་གླིང་）等，另外札什伦布寺西北面的布顿寺（བུ་དོང་）也包括在内。沿年楚河往东南去便靠近了不丹边境，再从这里向东北方向走，就是宗喀巴学习、传法的第二个区域。

第二个区域是指，雅鲁藏布江以东、泽当镇（雅鲁藏布江的右岸）以南广阔的河谷地带，藏族人称之为雅隆河谷（ཡར་ཀླུང་，ཡར་གླུང་）。正如前面所述，这里土地肥沃，气候温和，并且寺院和王室的处所很多。这里的主要城市是泽当（རྩེ་ཐང་），是西藏的第三大城市。宗喀巴的恩师南喀坚参（虚空幢）就主要在这一带活动。因此，宗喀巴时常来到这里拜访。宗喀巴也是在这里受的具足戒。上面我们提到的蒙嘟尔也属于这一区域，此外，这里著名的那塘寺尽管属于萨

迦派，但宗喀巴为研究和探索大藏经也时常光临此地。宗喀巴写作《密宗道次第》[23]和许多别的著作的地方沃德贡杰（འོ་དེ་གུང་རྒྱལ）也在这一地区，往北渡过雅鲁藏布江有著名的桑耶寺，在它的东面是密宗的道场垫萨梯（གདན་ས་མཐིལ），也是噶举派的根本山。同样，在雅鲁藏布江的北侧，也即从泽当往东北方向看，可见一地方叫沃卡，如前所述，宗喀巴就是在这里观见了文殊菩萨，当时他36岁，宗喀巴的立教开宗活动就是在这里的曲龙寺（ཆོས་ལུང）开始的。

宗喀巴活动的第三个区域就是以拉萨为中心的广大地区。它正好处于第二个地区的西北面，基曲河（喜水河）流域到拉萨以后，就被称之为“基雪”（སྐྱིད་ཤོད）。“基雪”实际上主要是指布达拉宫，在它的附近，有极乐院[24]觉木隆（སྐྱོར་མོ་ལུང）、噶瓦栋（དགའ་བ་གདོང）等大学林（学问寺），这些地方都曾是宗喀巴频繁拜访的地方。在拉萨的西面还有著名的蔡公堂寺，在拉萨的东北面，有直贡寺和热振寺等。热振寺是噶举派所创，宗喀巴在这里完成了他的名著《菩提道次第广论》。

宗喀巴经常活动的这三个区域，都是有经济、政治、文化等方面的特色。如资源丰富的雅隆河谷、被认为是政治和文化的中心拉萨、名寺林立的年楚河流域等。此外，更重要的一点就是，以拉萨为中心的第三处活动区域，是宗喀巴拜师最多、学经最多的地方，在这里他有众多的弟子，而且名声大振。他的重要著作多半都是在这一带完成的，以后他的驻锡地甘丹寺也建在拉萨去沃卡的入口处。

在这三处地方，宗喀巴要么是从春天住到夏天，要么是从秋天住到第二年的春天。为了拜求仁达娃师尊，他总是紧

随其后形影不离。这期间，也就是他20多岁的时候，他收到了家乡的书信，他打算返回遥远的安多故乡，但是考虑到自己的学业和急于复兴宗教的决心，最后还是放弃了回乡的念头，这些情况在他传记当中都有清楚的记载。在他37岁的时候，又产生了去印度一带学法的想法，但并没有成行。据多田等观大师所说，为了弄清一些与中观思想有关的疑难问题，宗喀巴打算去印度旅行，可是，当他在沃卡驻锡时，却意外地弄清了《中论释》的内容，所以就没有去印度。如前所述，宗喀巴的思想渐渐与中观的思想相一致，同时对显密之瑜伽行的修习也很多。36岁以后，他开始经常观见文殊菩萨，在他37岁的时候，他在观见文殊菩萨的同时，还能观见龙树、无著等显教大论师以及印度纳布替（Indrabhūti）和萨纳哈（saraha）等密法大成就者，这些情况在宗喀巴的传记当中都能找到。正因为他观见了文殊菩萨，所以才选择了中观深奥的思想作为研习的对象，但到底谁才称得上是宗喀巴的根本上师呢？也许这还是一个谜，不过宗喀巴是经常从本尊文殊菩萨那里获得感悟和启示。宗喀巴40岁的夏天，初次与达玛仁钦（དར་མ་རིན་ཆེན་，以后成为宗喀巴的第一高足）相见，这以后，宗喀巴在沃卡地方的一个岩窟里（ཞ་རིང་ཕུག）呆了一年。在这期间，宗喀巴熟读了佛护的中论释著作，并认为在萨迦派中存在着中观的真实法道。他的《赞善说心髓》[25]也是在这个时候完成的。

此后，宗喀巴的密宗修习活动开始逐渐深入。例如他依靠内观达到了观见"神"的境地。他甚至可以在长达数月的时间里，进入禅定、冥想的密宗世界[26]。据有关他的传记载，除了文殊菩萨外，宗喀巴还能观见弥勒佛并向他祈愿[27]。

另有一次，当他前往寒风呼啸的雪山路口，因劳累而靠在岩石边休息的时候，做了一个梦，梦见自己与佛和菩萨相会，并得到了一种暗示和祥瑞的启示。就这样，宗喀巴用几年的时间专心修习了密宗的种种成就法和加持法。传记还记载说，由于他向自己的护法神祈愿发誓，因而得到了加持，从而升起了“大无分别心”。

宗喀巴的两大著作是在这以后才完成的。正如我们刚才所说，宗喀巴此时还在修习禅定和苦行，尚未得到诸佛的加持力，所以要在这时完成其伟大的著作是不可能的。这一点宗喀巴传记的作者也是深有感触的。经过数年的瑜伽修行后，特别是观见了阿底夏和其他一些大师并获得加持后，他的内心得到了一种自持力，这样，他才首先完成了《菩提道次第论》这部著作。其写作的地方是拉勒寺（妙舟本语），时间是他46岁那年的夏天。据该书的跋文所记载，也称是作于“北方拉勒寺之精舍，狮子岩下面的石窟中”。第二年，也即宗喀到47岁时，他又在乌特噶札拉札巴拉（妙舟本语）地方完成了《密宗道次第》。据该书的跋文说，具体的地点是“乌特噶札拉札巴拉附属的强巴林寺（弥勒院）”。宗喀巴从47岁以后在此地住了两年，《密宗道次第》就是这期间完成的。这座寺院还被称为“密咒院”，在这里还收藏了宗喀巴的许多密宗著作[28]。

宗喀巴的这两部著作完成了他用阿底夏以来的经和咒的结合来统一佛教的大业，这当中当然也深深地打上了宗喀巴作为学者勤奋修习的印迹。但是，这以后宗喀巴并没有就此而放松自己的追求，而是前往各地，并利用种种机会介绍讲说自己的这两部著作，同时还从事其他著作的写作。从五背

岁那年的夏天开始，他在色拉曲顶（སེ་ར་ཆོས་སྡིངས）[29]住了两年多的时间，并完成了《了义不了义论》和《中论释》[30]等著作。此年永乐帝的使者来到西藏邀请宗喀巴进京，但宗喀巴没能与这位使者相会。始创拉萨传大召法会和兴建甘丹寺是宗喀巴53岁时的事情。正是从这个时候开始，宗喀巴所创立的新教派格鲁派在西藏佛教界的地位进一步确立，其教派地盘也不断扩大。格鲁派的根本道场甘丹寺建成、且成为宗喀巴的驻锡地后，他就一直住在这里，再没有去过其他地方。一直到他63岁逝世时，都在这里为大众广讲佛法、并著书立说。在《菩提道次第论》中，除了有前面提的广论外，还有略论[31]，是宗喀巴在甘丹寺时，从广本当中提炼出来的。宗喀巴62岁的那年秋天，他完成了对《入中论》的释注[32]。与显教著述相比，宗喀巴在甘丹寺所完成的著作多数都与密宗经典有关系。尤其是在54岁的时候，宗喀巴开始写有关《密集》方面的注释讲义和著作，在62岁的时候，他完成了《灯作明〈月称著〉复注》[33]和《密集释》两部著作，并开始写有关《上乐》方面的注释。宗喀巴全集当中的多数著作都是在甘丹寺完成的，而其中与密宗有关的著作又占一半以上。在他去世前的十余年间，他一直在甘丹寺写他的最后的著作，而这些著作又是他关心的密教著作，在他63岁临终前，他一下完成了很多讲义，如《那饶六法》、《入中论》《密集》、以及自己的著作《菩提道次第》等，后面两部著作又倾注了他很大的心力。

在宗喀巴的学问当中，有关《现观庄严论》和《中观》的思想内容是随处可见的，因此在这里，我们想再作一点补充。首先我们来看看宗喀巴在因明论理学方面的成就。毫无

疑问，因明论理学与现在西藏寺院里所学的内容是相同的，即以法称的七论为主要的修习内容。据俄巴米拉博士的研究，宗喀巴对因明学是十分重视的。布顿等诸先师继承了世新和陈那的思想，认为因明论理并不是佛学中本质的东西，它只能算作世俗第二层次的学问，属于一种简单的手段。然而宗喀巴却认为，因明论理是佛学本质中的不可或缺的东西，在有关他的传记中，这种思想倾向是存在着的。所谓本质的东西是指包含在规定诸法相之“阿毗达磨”的态度中的内容，论理学应该被看成是一个分支学科，所以是根本的不可缺的要素。这种认识，恐怕是法称的观点，它与现今寺院法相学部（ཆོས་གྲྭ་，མཚན་ཉིད་གྲྭ་）立宗答辩时所持的论理学态度是相同的。宗喀巴在25至30岁的时候，就开始跟随仁达娃译师顿桑巴（དོན་བཟང་པ་）等认真听闻《释量论》。在前面提到的十五论中，有宗喀巴写的《释量论》的注疏著作。在48岁时，宗喀巴开始把《释量论》和《菩提道次第广论》放在一起讲授，可见他对《释量论》一书的重视。宗喀巴有关因明方面的著作尽管没有遗留下来，但可以肯定，他让达玛仁钦（དར་མ་རིན་ཆེན་）用自己的讲义编辑或者是写过这方面的著作，即对陈那的《集量论》和法称的《量大疏》的注释。从这里可以看出达玛仁钦追随宗喀巴思想的态度。

宗喀巴尽管多次讲授《俱舍论》，但在很多方面却不如仁达娃，如前所述，他是在研究《现观庄严论》的时候，顺便这样做的。如阿毘达磨、法相等方面的教授都属于这种情况。

如前所述，宗喀巴对戒律学是特别重视的。但是，就宗喀巴来说，制定戒律并不意味着是要简单地恢复过去的教

派。一方面，根据当时的形势、当时的人的素质来看，想彻底禁止咒术是不可能的，因此，对宗喀巴来说重要的是要严格地遵守戒律，预防因修习密咒怛特罗而陷入堕落的境地。戒律中所谓的清规应该属于寺院组织管理的范畴，这从甘丹寺创建的原因中可以看出。跟随上师喇嘛行事是喇嘛教（藏传佛教）重要的礼仪，它也应该包括在戒律当中[34]。在宗喀巴45岁的时候，他与仁达娃和究曲白桑(སྐྱབས་མཆོག་དཔལ་བཟང)相会，并一起研究规定了新的戒律经文[35]，这可以说是一件很大的事情。翌年（55岁），宗喀巴完成了《菩提道次第论》后，开始写有关《菩萨地戒品注疏》、[36]《菩萨行秘密戒》、《五十颂注疏》[37]等方法的著作。据俄拉米巴博士称，宗喀巴非常喜欢《菩萨地戒品》。

宗喀巴极赋有讲经说法、立宗辩论的才能，靠此天赋，他在沃卡和拉萨一带获得了多数俗人信徒，这在他的传记当中也很清楚。由于这个原因，宗喀巴也有了一些大施主，解决了各种法会、组织教派、兴建甘丹寺的费用。在这些施主当中，可以看见扎巴坚参（གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན་）和南喀桑布（ནམ་མཁའ་བཟང་པོ་，虚空贤）两个人的名字，此二人曾作为明成祖的使者到过西藏。特别是前者扎巴坚参（又译为名称幢）[38]皈依宗喀巴后，非常笃信其新教，在宗喀巴的全集当中可以找到他为扎巴坚参写的东西[39]。宗喀巴48岁那年的夏天，居住在沃卡讲授《菩提道次第论》和《中观》，52岁那年的冬天在拉萨讲授《菩提道次第论》和《律论》，58岁那年的夏天在温地[40]讲授《菩提道次第论》、《中观》、《因明》，而这三次盛大的讲经法会都是由扎巴坚参作施主供养的。另外，每次讲经法会又必须有《菩提道次第论》，

这也是很有意思的。但是，宗喀巴在34岁时曾跟随一位叫扎巴坚参（名称幢）的上师听闻过般若经，不知两人是不是同一个人。另外，作为兴建甘丹寺的倡导者（发愿者） 应该提到达玛仁钦和扎巴坚参两个人的名字。扎巴坚参尽管是明代封的阐化王，但人们却在他的名字前冠以“持律者”（འདུལ་བ་འཛིན་པ་），而不称他阐化王，在法尊写的《宗喀巴传》当中也有达玛仁钦和扎仁坚参两人的名字，但他却把这两人当成是宗喀巴的“二长子（即两大弟子），因有人也叫“孜贡巴扎巴坚参”，所以“持律者扎巴坚参可能是别人。我以为，除阐化王之外，还有两个人称之为扎巴坚参（名称幢）。无论如何，上述两个人只能算是有势力的信徒，而不能算作宗喀巴的正式弟子。

然而在这样的佛教当中，喇嘛是其核心部分这一点是不容怀疑的，因此，喇嘛学僧即便很少，但却关系着向众喇嘛讲授经典的成功与失败，喇嘛学僧无疑是宗喀巴进行宗教改革的主动力。尽管宗喀巴也要对喇嘛以外的信教群众讲说佛法，但这并不是宗喀巴倡导的宗教运动的主潮。只有喇嘛们对宗喀巴的讲义和立宗辩说进行称赞，才意味着宗教改革的成功[41]。在宗喀巴的弟子当中出了许多很有能力和影响的学僧，这也显示了宗喀巴在佛教界不可动摇的、卓越的地位。众多喇嘛的皈依，决定了西藏佛教的发展流向。

宗喀巴的佛典传授及讲义也许都是围绕着这个中心的。从他的讲义的内容看，与他从各位上师那里听闻到的东西是相同的，首先是因明、般若经、俱舍论、中观的教义（主要），最后是怛特罗密法。他的诸位才华横溢的弟子们，陆续地前往各地新的大寺院，黄教的活动日益隆盛。宗喀巴的弟子尽

管算起来很多，但现在知道的却比较少。

有关宗喀巴的弟子，在晋美写的有关宗喀巴的传记当中，列出了十多个名字，即所谓的仁达娃等四名喇嘛，最初他们是宗喀巴的上师，事实上在后来都成了他的弟子，法尊大师也同样是这么看的〔42〕。乌德说宗喀巴有五大弟子，但是他没有列出这些人的名单。下面我们将列出宗喀巴的一些重要弟子的名单。

首先，在宗喀巴塑像的左右还配有另外两尊塑像，这就是他的两大弟子，即甲曹杰和克珠杰。前者甲曹杰具有“王子”的意味，另外他还有甲曹仁布且（རྒྱལ་ཚབ་རིན་པོ་ཆེ་宝王子）和仁钦坚参（རིན་ཆེན་རྒྱལ་མཚན་）两个尊称。详称“甲曹达玛仁钦”（རྒྱལ་ཚབ་དར་མ་རིན་ཆེན་）即人们常说的达玛仁钦。他是1364—1432年左右的人，比宗喀巴约小七岁。如前所述，在宗喀巴临终前，他将黄教发展的重任托付给了甲曹杰，僧众也一致推举他为法主。甲曹杰继宗喀巴后成为甘丹寺的第一代甘丹池巴。所以他被称之为“法王子”。甲曹杰任甘丹池巴的时间是从1419年到1431年，约为十三年的时间。甘丹池巴的地位在以后的很长一段时间里，都是靠学识最高的喇嘛来继承的，以后，直到在西藏确立了达赖喇嘛和班禅的宗教地位之前，甘丹池巴在格鲁派中无疑是地位最高、最有荣誉的。宗喀巴40岁的时候才与甲曹杰相遇，最初他还非常狂妄高傲，但很快就被宗喀巴所折服。甲曹杰的学问主要是以律学为中心，兼通显密二宗，他可以说是宗喀巴逝世后黄教学僧中最重要的学者。从宗喀巴的著述中可以发现，甲曹杰曾在热振寺就用有关律学的知识帮助过宗喀巴〔43〕，他也曾参与过重新制定戒律的宗教活动〔44〕。甲曹杰编辑和注解有

关因明问题的事情在前面已经谈到过。尤其是他对《现观庄严论》的注释就有四种之多，其中的《朗木西宁布坚》（རྣམ་བཤད་སྙིང་པོ་རྒྱན་）、《疏要庄严论》，这是甲曹杰根据宗喀巴讲授《般若·现观庄严论》时所说教言而写成的一部般若注疏），则是其中最重要的名著。宗喀巴47岁时，在热振寺讲授了《现观庄严论》，而他写的注疏《金鬘》则是在他30多岁的时候完成的。此时比起《现观庄严论》来，其内容已有所突破。但此书并没有作为宗喀巴的著作留传下来。以后，甲曹杰根据《现观庄严论》的要义重新做了注疏，此书就是《疏要庄严论》。从这里可以看出甲曹杰学问的大小以及他同宗喀巴的关系。如前所述，他和阐化王扎巴坚参都是兴建甘丹寺的倡导者。学识最高的喇嘛可以成为甘丹池巴，这是格鲁派创派初期的特色。

甲曹杰之后是《宗喀巴传》的作者克珠杰。“克珠”即为“贤善成就”的意思，此外，他还被称为克饶（མཁས་རབ་，善巧）。这个名字就是格勒白桑布（དགེ་ལེགས་དཔལ་བཟང་པོ་）。克珠杰是1385至1438年的人，比宗喀略小28岁，比甲曹杰小21岁。是甲曹杰之后的第二位甘丹池巴[45]。他也是一位学识极高、极善辩论的高僧。相传他曾竭力扫除黄教内外的异端分子和势力，以后他作为札什伦布寺的法王而成为第一世班禅喇嘛。[46]

克珠杰之后是降央曲杰（འཇམ་དབྱངས་ཆོས་རྗེ་）和强钦曲杰（བྱམས་ཆེན་ཆོས་རྗེ་）两位被冠以“法王”的弟子。前者是“文殊法王”，而后者是“大慈法王”。降央曲杰是1379至1448年左右的人，他为兴建哲蚌寺立过大功[47]。他按照宗喀巴的指示，在上师去世前的一、二年，即1417至1418年左右兴建了

哲蚌寺，以后的三十余年里他都一直在那里驻锡，从而促使了哲蚌寺学问的向前发展。强钦曲杰又被称为释迦益西（ཤཱཀྱ་ཡེ་ཤེས），1354年出生，比宗喀巴大3岁，然而他却晚于宗喀巴在1435年八十二岁高龄时才去世。尽管他年长，但他却是宗喀巴的常随侍者。前面已经说过，他曾代替宗喀巴应明永乐帝的招请前往北京，两年后他回到西藏，并根据宗喀巴的指示兴建了色拉寺[48]。此寺在宗喀巴去世的1419年完成。色拉寺为红色，哲蚌寺也是如此，是西藏最高的学府之一。强钦曲杰在这里住了约10年的时间，以后他又再次赴北京，并在七年后死在了那里。强钦曲杰是一位与蒙古和北京藏传佛教有紧密关系的人。

除了上面的弟子外，宗喀巴最重要的弟子是根敦珠巴。他就是后来的第一世达赖喇嘛。他的名字前面常常冠以"大学者（པཎ་ཆེན་）。1391至1475年或1473年左右的人，活了八十多岁。二十四岁时他初次与宗喀巴相见。那时宗喀巴患病初愈，年五十八岁。以后的三、四年间，他也为哲蚌寺的兴建出过很大的力。哲蚌寺和色拉寺建起后，宗喀巴很快就去世了，这时他跟随上师才六年的时间。在前面提到的人当中，根敦珠巴是最年轻的。宗喀巴虽已去世，但沿着其既定轨迹前进的格鲁派的势力却依然日益发展。根敦珠巴为了追忆他的师尊，决定兴建一座大寺院，他请人占卜确定了寺址后，于是就兴建了札什伦布寺。此寺从1447年开始动工，耗时六、七年，在宗喀巴逝世三十余年后完工。

前面列举的五个人是宗喀巴弟子当中最重要的五个人。而根敦珠巴从后来的情况看无疑又是五人当中最重要的一位。因为他后来成为西藏佛教最高的领袖第一世达赖喇嘛。

然而宗喀巴在世时的情况并不是如此。根敦珠巴是他们五人当中最年少的，宗喀巴逝世时，他还是不到三十岁的年轻人。根据后来的情况看，根敦珠巴并没有直接继承宗喀巴的法灯。对宗喀巴来说，当时他的弟子有比他年长的强钦曲杰，而学问和教养很高的弟子，还有五十五岁左右的甲曹杰。但最后还是根敦珠巴成了他的继承者和格鲁派的统帅，并成为第一任巴，十三年后，克珠杰成了第二任甘丹池巴。此两人作为宗喀甘丹池巴的两大弟子经常侍奉在他的身边是理所当然的。而后世的达赖喇嘛也是在这个时候出现的。此时还没有转世化身的思想，它是在宗喀巴去世一百多年后才在西藏出现并被确认的。以活佛转世的思想来确立达赖喇嘛和班禅两位活佛在格鲁派中的最高领袖地位，并赋予神格化的权威，是在克珠杰去世后、第五世达赖喇嘛的时候。宗喀巴在世以及他去世后的十多年间，这种神格化的思想事实上是不存在的。正因为这种缘故，一世达赖喇嘛当然是宗喀巴的转世活佛。教派以一种神秘的人间的办法将高德造出来，并给以他相应的位置。甘丹池巴的法位及教派领袖的地位也是如此，尽管是普通的比丘，但他们却可以成为像甲曹杰以及克珠杰这样的学识最高的喇嘛。

除上面的五人之外，晋美在《蒙古佛教中》中还提出扎巴坚参（名称幢）也应算一位。他被人形容为“持律者”，也是兴建哲蚌寺的发愿者之一，法尊认为他是宗喀巴两大弟子中的一位，这一点前面已经说过。在克珠杰的《宗喀巴传》当中，认为扎巴坚参是第二任甘丹池巴[49]。此外，晋美还认为西绕森格（ཤེས་རབ་སེང་གེ་）被人称为“尊者”（རྗེ་བཙུན་）也应算宗喀巴的一大弟子。法尊认为西绕森格是“事业量等

虚空”的四大弟子之一。而有的学者认为此人应是甲曹杰。另外人们也称宗喀巴为益绕森格（智慧狮子），而这恰恰与他的弟子同名。宗喀巴的第八大弟子被认为是降白嘉措（འཇམ་དཔལ་རྒྱ་མཚོ་），此人又被称为“有分别者”。他是宗喀巴立教开宗时的八大弟子之一。

以上是晋美列举的宗喀巴的最重要弟子。此外，我们还应该提到《现观庄严论》的注疏者即勋努白（གཞོན་ནུ་དཔལ，童子吉祥，又称益桑则巴ཡིད་བཟང་རྩེ་པ；法尊认为是“译经三藏法师”中的一位)、坚阿巴·洛追坚参(སྤྱན་ལྔ་པ་བློ་གྲོས་རྒྱལ་མཚན་)、曲邦·札巴（ཆོས་དཔང་གྲགས་པ，法尊认为此人为“观慧殊胜”两人中的一位）。此三人与甲曹杰和克珠杰一起被当作是宗喀巴的“心上弟子”而受到人们的尊敬[50]。在其他地方，因种种机会我们还能找到宗喀巴弟子的其他名单，但这些人的经历等是很难判断考证的。法尊大师在他的《宗喀巴传》最后，专门用一章介绍了宗喀巴的弟子。前面我们已引用很多。法尊根据不同的特征分门别类总计列出了约一百七十个弟子。然而这部传记的详细论述只涉及到四、五个人，而大部分弟子的情况却没有说。

注释

〔1〕《译注明成祖遣使召宗喀巴纪事及宗喀巴复成祖书》，于道泉著，《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》，北平，民国二十四年，1935年。

〔2〕《ཁམས་གསུམ་ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་པོ་ཤར་ཙོང་ཁ་པ་བློ་བཟང་གྲགས་པའི་རྣམ་ཐར་དད་པའི་འཇུག་ངོགས》，汉译大意：《三界法王东方宗喀巴洛桑扎巴传》。

〔3〕《佛教史学》，第一编、第二编，明治四四一四五年。

〔4〕《海潮音》，民国二十四年，第十六卷，第八一十二号。

〔5〕《蒙古佛教史》，1893—1896年，由桥本光宝氏出版，日译本为《蒙古喇嘛教史》（外务省调查部译）。

〔6〕《西藏宗教》查尔斯·贝尔著，1931年，乔本光宝曾将其译为日文出版。

〔7〕不同的说法有：《圣武记》认为是1417—1478年，此说法因为是用干支来推算的，所以误差达60年之多。此观点可参照注〔1〕于道泉的论文；此外，乔玛认为是1355—1417年，相差两年；还有些学者认为是1360—1422年。尽管少数人坚持宗喀巴是生于1358年，但绝大多数学者的观点还是1357—1419年。

〔8〕即甘丹、哲蚌、色拉三大寺，都建在拉萨，此外加上后藏日喀则的札什伦布寺，共四大寺。

〔9〕参见前引于道泉之论文。

〔10〕俄巴米拉博士的报告说，他在其鲁他依庙见过与此完全相同的刻文，它是一种表示对宗喀巴尊敬的独特的曼陀罗。

〔11〕在俄巴米拉博士列举的六本传记著作中，也使用这个名字。

〔12〕请参看《宗喀巴全集目录》中部分著作的跋文。

〔13〕宗喀巴在卫藏一带游学是在他十六岁以后，此事在克珠杰的《宗喀巴传》中也有记载，此外也可参照于道泉的论文（注〔1〕），他十六岁立志研习佛学，十七岁离开家乡，最初顿珠仁钦巴是他的金刚乘老师，但这位上师还告诉宗喀巴说：要修习般若中观，除中观以外，别的事情都可以忘记。这是宗喀巴离开家乡后接受的第一次训戒。俄巴米拉博士特别指出他修习

的是弥勒五论。在法尊的《宗喀巴传》中，指出宗喀巴除修习了弥勒五论外，还有法称的七支因明，最后又学习了《中观论》。

〔14〕年奔贡噶白娃（ཉ་དབོན་ཀུན་དགའི་དཔལ་，喜吉祥）又被称为阿底噶（ངག་ཧྲི་ཀ་），留有著作《般若经释》。宗喀巴在此以前尽管读过萨迦派僧人降森的《般若释》，但看了阿底噶的著作后，解开了许多疑难问题，因而改变了研究方向。

〔15〕宗喀巴请年奔贡噶白娃给他讲授过《俱舍论》，事后，年奔贡噶白娃将自己的弟子仁达娃介绍给了宗喀巴。仁达娃精通《现观庄严论》和《阿昆达磨》，但他不擅言辞，往往要通过手势来教授佛典，这些情况在克珠杰的传记中都有记载。

〔16〕宗喀巴跟随他的数位上尊，很早就学习了因明、般若等五个学科的五种根本论。

〔17〕《宗喀巴全集目录》，编号3—7、9。

〔18〕见《宗喀巴全集目录》，编号7、8，二函，639页。

〔19〕见《宗喀巴全集目录》编号10—15。

〔20〕白登桑布（དཔལ་ལྡན་བཟང་པོ་）、朵登降曲森格（གྲགས་ལྡན་བྱང་ཆུབ་སེང་གེ་），桑俊巴（བཟང་སྐྱབས་པ་）、仁青坚参（རིན་ཆེན་རྒྱལ་མཚན་）、朵登·降白嘉措（གྲགས་ལྡན་འཇམ་དཔལ་རྒྱ་མཚོ་）西绕（ཤེས་རབ་）、降白扎西（འཇམ་དཔལ་བཀྲ་ཤིས་）白迥（དཔལ་སྐྱོང་）。

〔21〕《宗喀巴全集目录》，编号3—10。其续集中有对南喀坚参的赞词。

〔22〕见寺本译《宗喀巴传》（克珠杰著）和妙舟本著的《宗喀巴传》。另，在法尊的《宗喀巴传》中也称，宗喀巴在提到“智慧狮子”时，说他将十一种经论合在一起讲授，于是他的弟子们问他是否也具有这种能力，这样，宗喀巴就用三个月的时间讲了十五部经论。

〔23〕参见《宗喀巴全集目录》编号20的跋文。

〔24〕参见《宗喀巴全集目录》编号7、8的跋文，此外，在编号3—66.91、编号15—4、编号6—10当中都有这方面的论述。

〔25〕《宗喀巴全集目录》编号3—14、编号15—10也是书名相同的书。是宗喀巴以后的著作。

〔26〕第二年，即甘丹寺建成以后，大约是宗喀巴五十五岁或者五十七到五十八岁期间，他的身体健康状况很不乐观，宗教活动受到了很大限制。其病因是着了"魔"，为此，宗喀巴必须修行宗。喀巴预见到此病后，从他五十六岁那年的8月开始，与他的多数弟子一起修习息灾法和增益法。结果从11月起其病势开始得到控制。但是为根除其病，他依然继续修习，终于在他五十八岁那年的6月完全治好了病。此时，"三人之魔"被宗喀巴击退，并使之成为护法神。人们对宗喀巴修法的猛烈程度都感到吃惊，并担心大师会死于非命。修法期间，除了要限制食物外，还必须与外界断绝联系，所以他没能与成祖的使者见面，这完全不是故意的。宗喀巴是在岩窟中修习，连弟子们也不知他住在哪里。

〔27〕弥勒佛像一般大多非常巨大，宗喀巴当时在各地驻锡时都要供养、参拜它。其中在沃卡的"形齐"最为著名，它位于拉萨去沃卡的山岩上。

〔28〕宗喀巴在乌特噶札拉札巴拉的密咒堂写的著作大多包含在《全集目录》编号3当中，并参见97页的注释。

〔29〕现在的色拉寺就建在宗喀巴晚年住过的山脚下。

〔30〕在《宗喀巴全集目录》编号15—10和编号10—3当中的跋文里有此地名。

〔31〕《宗喀巴全集目录》编号2。

〔32〕《宗喀巴全集目录》编号16。

〔33〕《宗喀巴全集目录》编号8，东北目录第1785号，有详细的注文。

〔34〕见《宗喀巴全集目录》编号151—10。

〔35〕在《宗喀巴全集目录》编号10—1中有此书的名字，但却未标明在何处，在其跋文中有这方面的记载，它是由达玛仁钦编辑的。

〔36〕见《宗喀巴全集目录》编号51—2。

〔37〕见《宗喀巴全集目录》编号151—12，编号151—10。

〔38〕于道泉没有对此人进行考证，他认为迎接明使的是地方长官。在《宗喀巴全集目录》3—67当中的跋文里，扎巴坚参被冠以“大王”、“宝王”（མི་དབང་ཆེན་པོ་；མི་དབང་པོ་；བདག་པོ་རིན་པོ་ཆེ་）等语。

〔39〕《宗喀巴全集目录》编号3—67号是在扎巴坚参的恳请下写的，而编号3—92号则是献给扎巴坚参的东西。

〔40〕“温”地的确切位置不详，但它依然是在卫藏。宗喀巴四十八岁的时候在温德庆寺（འོན་ཇེ་ཆེན་），五十八岁的时候在札西栋卡寺（བཀྲ་ཤིས་རྡོ་ཁ་）驻锡过。

〔41〕宗喀巴的名声逐渐传到各地。据宗喀巴传记载，他五十二岁的时候，他的名声传到了噶瓦栋寺（དགའ་བ་གདོང་），觉姆隆寺（སྐྱོར་མོ་ལུང་）、孙波寺（ཟུལ་ཕུ），但这些寺院在卫藏。

〔42〕宗喀巴曾与四位大师互为师徒，即中观者精进狮子（དབུ་མ་པ་བརྩོན་འགྲུས་སེང་གེ་乌玛巴·尊追森格）、洛札虚空幢（ལྷོ་བྲག་མཁས་ཆེན་ནམ་མཁའ་རྒྱལ་མཚན་洛札堪青）、南喀坚参结尊仁达娃童子慧（རྗེ་བཙུན་རེད་མདའ་བ་གཞོན་ནུ་བློ་གྲོས་结尊仁达娃勋努洛追)、札廓法依贤(ཟ་སྒོར་ཆོས་སྐྱབས་དཔལ་བཟང་པོ་札廓曲究白桑布）。

〔43〕见《宗喀巴全集目录》编号151—10、11。

〔44〕同〔35〕。

〔45〕克珠杰的《宗喀巴传》中说，第二位甘丹池巴不是克珠杰，而是持律者名称幢，即扎巴坚参。

〔46〕虽然说第一世班禅喇嘛的名字尚未确定，但大都承认是克珠杰，所以可以认为克珠杰就是第一世班禅喇嘛。但是根据妙舟本的《蒙藏佛教史》来看，该书中分别列有宗喀巴两大弟子的克珠杰和一世班禅喇嘛。这个克珠杰活了七十八岁，生卒年为1385—1462年，与一世班禅克珠杰的生年完全相同，但其卒年却是1438年五十四岁时。而且这位克珠杰的父母的名字以及个人经历都完全不同。我们这里所说的克珠杰，其成为甘丹池巴时的年龄应是五十四岁比较妥当。此外，依据法尊法师的说法看，这位克珠杰以后转生成为贤慧义成，他应被视为一世班禅、人们都把三世班禅说成是此人

〔47〕乌德把哲蚌寺的建立者说成是前面提到的甲曹杰是不对的。

〔48〕乌德将克珠杰说成是色拉寺的建立者是不对的。

〔49〕克珠杰是不是不愿把自己的名字写成第二任甘丹池巴，而是写成扎巴坚参的名字，这一点还难以确定。根据法尊法师的分类看，“两大弟子”之达玛仁钦和扎巴坚参是被作为甘丹寺的发愿者，而克珠杰是被作为“唯一内心爱子”的，另外，在晋美南喀的《蒙古佛教史》中，是按达玛仁钦（甲曹杰）、扎巴坚参（法称幢）、克珠杰排列的弟子顺序。可见扎巴坚参很受人的尊敬。但他与前面提到的国王扎巴坚参相混在一起了。现在要想搞清这个问题是很困难的。

〔50〕此三人的名字来源于降央协巴的《现观庄严论释》。

译自《西藏佛教研究》

拉达克政治家杰旺东主
——独立时期拉达克最后一位噶伦

〔英〕贝纳尔 著　　王永红 译

一、900年历史的古国

拉达克，现在属于印度的查谟—克什米尔地区。许多人可能不知道，它是在查谟道格拉土邦王古拉·辛（Gulab Singh 1792—1857年）所发动的以1843年8月到1843年3月的9年侵略战争后，才成为查谟地区一部分的。3年后，古拉·辛被英国人任命为克什米尔土邦王，拉达克被归入克什米尔省，隶属于东印度公司。这就是说，到上个世纪中叶，拉达克仍拥有自己相对独立的历史和政府机构。

历史方面，据编年史记载，18世纪20年代到19世纪30年代，拉达克是一个独立的，除西藏外第二个藏族聚居区。它的历史可追溯到900年前，赤德尼玛衮为躲避吐蕃王朗达玛的迫害，遁逃吐蕃西部边境，917年建立自己的割据王国之时。拉达克的王朝更替主要经历了1470年前的拉钦（Lha-Chen）王朝和后来的南杰（Nam-Gyal）朝两代。在此，我们重点当然是谈南杰王朝。但在那时，这个喜马拉雅小王

国的衰落直至灭亡都是由于它特殊的地理位置决定的。拉达克夹在印度、中国、锡克之间，谁都想把它据为已有或作为讨价还价的缓冲地带，像现在欧洲的波兰一样，所以，危机四伏。拉达克南部与英国所占领白沙瓦山区接壤，1814—1816年后，被英国所占的尼泊尔所吞并；北部的巴尔蒂斯坦尽管国小民穷，但却是拉达克的宿敌，它也总是觊觎这个佛教邻国；东部与西藏相邻，虽然西藏对拉达克并不具有挑衅性，但却以宗教的名义对拉达克的外交有一定的控制，这是由于这一地区处在英国和旁遮普扩张范围之内。自从拉加·辛（Ranjit Singh）土王1799年登上拉合尔王位宝座后，旁遮普的势力急剧发展，拉达克成了印度次大陆上最后一个独立的小王国，拉萨政府在这一被认为是与印度保持和平的关键地区竭力实施“维持现状”的政策。

二、疯国王杰旺南杰

杰旺东主（Tshe-dbang don-grub）生于杰旺南杰执政时的1770年。

杰旺南杰1754年开始执政。他是拉达克历史上著名的昏君。他不理朝政，而且爱马如命，并不惜为此挥霍国家重金。

另外，杰旺南杰不是虔诚的佛教徒，他曾娶过一位穆斯林女子为妻，夫妇二人不仅因贪图钱财遭国人痛恨，而且，由于他的离经叛道也遭到王国内部贵族等上层人士的不屑。

国王为了买马、装饰马鞍、马厩，不断提高税收。他从来没有想过像位称职的国王那样训练军队，发展商业和工业，一心只扑在玩马、女色上。疯狂的物欲，使他不断向人民勒

索，终于导致民众的不满，1782年的一次人民反抗，使他不得不退位。

国王退位时，杰旺东主仅有12岁，他出身于官宦之家。父亲杰旺帕巴（Tsewang Pabar）是前国王的财政大臣，他的母亲也是一位富裕地主的女儿。他一出生，就成了拥有地产的贵族论波（blon-po）。拉达克总共只有30个论波，杰旺东主是30位论波中最年轻的一位，拥有王国最富饶、辽阔、气候也比其他地方温和的希约克河谷地带的田地、果园；特别是拉达克山重重环绕的山谷地带，收成比其他地方都要高。

根据拉达克的军事制度，皇家军队是由贵族控制的，战争时期，有由论波来执掌国家大权的传统。

因此，杰旺东主生下来就是士兵，有可能成为军事首脑，但事实上，他是1785年，即15岁时首次入伍参加战斗的。当时，巴尔蒂斯坦企图从印度河上游河谷地带入侵拉达克，杰旺东主带领部众，沉着应战，终于把入侵者赶跑了。在这次战斗中他充分表现了自己，虽然年轻，但其军事指挥才能却不在老将之下，堪称一流。两年后，也就是1787年，又有一批人马突然向拉达克所属的扎什噶尔（Zan Skar）发动进攻，抢掠这一贫穷地区。杰旺东主第二次作为将领率兵还击，终于把入侵者赶到喜马拉雅山的另一面去了。

这些年中，拉达克名义上由前国王的遗孀执掌，法定国王是1778年出生的一位小孩策登南杰（Tseten Namgyal）但到1794年他16岁时才能正式继承王位。此时的拉达克，实权掌握在噶伦（bka' -blon）阿旺（NaWang）手中，他出身贵族家庭，曾多次在军中任职，1780年开始执掌国家

大权。

然而，1795年国王登基后，阿旺却突然失踪了，刚娶了国王异母妹妹的杰旺东主继承了他的职位。从此后，杰旺东主不仅是富甲一方的财主、赋有天才的军事家，同时也成了能左右国家大权的实权人物，登上了拉达克的政治舞台。

三、拉达克最有权威的人

像先辈一样，拉达克王策登南杰施政措施都是由群臣决定的。拉达克是个君主专制的国家，所以国王就是全民的首领、全能的首脑。然而，实际上实权却操纵在噶伦手中，尽管决策机构由5人小组组成，但却往往在他的支配之下。

策登南杰国王最值得一书的政绩就是把8世主钦（Drug-chen)请到了拉达克。拉达克有许多主巴派的寺院，其中海弥(Hemis)最大的嘉楚萨林(Jangchub Samling)寺（内有500多僧人）就属主巴派，每年秋天，寺院都要举行跳神活动。1801年的9月，主巴派要人主钦来到了寺院，他一直待到10月活动结束后才起身前往列城。不幸的是，当他到列城时，国王已染上了天花，不到一周就死了。1802年2月，主钦要离开列城时，亲自主持了国王的葬礼。可怜的国王如此短命，以至于人们现在都不记得他的名字了。

国王没有儿子，只有一个遗腹女，所以，王位转给了他的弟弟杰巴米域东杜南杰（Tsepal Migyur Dhondup Na-mgyal）。因为他是出家人（按习惯家中的第二个男孩被送往寺院），所以，只好脱掉僧袍登上王位。

杰巴继位后，立即给杰旺东主委以首席噶伦之职，当时

的情形下，杰巴南杰为了确立王权必须走这步棋；从某种角度上看，这也是他任职期间很有历史意义的一招。但实际上，他仍是个不称职的国王，没有超出平庸之辈，而且，由于懦弱，显然不能管理好这个小地方。比较明智的就是他知道只有32岁的杰旺东主可以胜任掌管国家大权，替他理朝政。他呢，懒于政事，外交上一意孤行，对公众事业漠不关心，所以落了个“甩手掌柜”的名声。这些，都得到米尔·利兹·胡的证实，他描述拉达克时写到：“国王对于国家的事情一点兴趣也没有。”[1]

杰旺东主仍然是国王的要臣。首先，他是前国王的妹夫，现任国王的姐夫，他还是行政当局头目，一人之下，万人之上；不仅如此，他也是财政部长，掌握着经济大权；此外，他还掌握军权，在军界任职到1806年。用米尔·利兹·胡的话来说他是“集拉达克权力于一身”。[2]

在当时复杂的历史环境下，拉达克这个喜马拉雅地区的小王国无疑是每况愈下。巴尔蒂不停地骚扰，企图把这个佛教邻国纳入自己的版图。据史书记载，巴尔蒂在1804、1806 1810、1811、1812、1815、1821和1825年都分别对拉达克有过战事。1819年巴尔蒂被克什米尔拉加土王吞并后，更是如虎添翼。拉达克噶伦真正感到了大难临头。所以，他竭力想阻止这种势力的联合，因此，1804年当他听说穆罕默德苏丹占据了申卡尔（Sidkar）要塞时，毫不犹豫率军前往拉达克西北部截断巴尔蒂入侵者前进之路，打败了巴尔蒂人，经过与拉达克将军索南丹增（bsod-nams bstan-’dzin）谈判后，申卡尔由拉达克占领。

1806年，杰旺东主又率军在布日（Purig）边境大败巴

尔蒂人，进一步巩固了拉达克的边疆，从此后，他放弃了军权，也许是年龄的关系，但当时他才36岁。

1810年，巴尔蒂再次进犯申卡尔，又一次败北。第二年，拉达克军队决定再次阻断巴尔蒂入侵之路。他们胜利抵达了卡普仑（Kapalu），但这个胜利并没能促使两个死对头之间达成和平协议。

1812年，拉达克军队在卡普仑遇到了麻烦。据Moorcroft的记载，1820年后，卡普仑又在斯卡杜（Skardo）土王艾哈迈德·沙（Ahamd Shah）的统治下。

1815年索南丹增率领精锐部队击退企图占据克日（Kieris）城堡的艾哈迈德·沙，巴尔蒂斯坦土王请求停战。经过深思熟虑，索南丹增同意讲和，并撤回了自己的军队，把一些在谈判过程中开小差的巴尔蒂士兵带回拉达克。索南丹增历来教育他的部下不仅要英勇善战，还要能在外交上施展才华。同杰旺东主一样，索南丹增也是位家财万贯的地主。在通往巴纳拉恰（Baralacha）路上的印度河谷“格”（Gya），他的地位接近国王。另外，他还是噶伦的姐夫。乔玛和他关系不错，叫他“克加丹增”[3]。尽管他身兼要职，但却不是政府机关人员；他影响很大，有时甚至超过噶伦，特别是他的几次率军作战及和平谈判，都是不容忽视的。

四、克什米尔权力变迁

正如前面提到的，1819年是拉达克历史的转折点。土王辛把阿富汗人赶出克什米尔占领了一些河谷，并在那里设置了行省。长期以来，喜马拉雅山西部地区所维持的外交和军

事平衡状态遭到打破。由于这个历史性的原因，15年后，拉达克也丧失了独立。阿富汗人对这一地区已没有兴趣，尽管都是狂热的穆斯林，但他们对巴尔蒂斯坦的扩张政策也无力支持了。另一方面，锡克人在拉加·辛土王的领导下势力尽可能不伸出旁遮普地区，这样以便与英国人达到新的平衡势力。

很明显，克什米尔的吞并使杰旺东主倍感焦虑，特别是当锡克使节到列城提出拉达克要像以前向阿富汗人进贡一样朝贡锡克时，噶伦的这种焦急就成了心病。宫廷内外，大家都很恐惧，不敢反抗。但从拉加·辛第二次遣人来索要财物，我们可以看出，拉达克还是没有完全满足他们的要求。

从拉达克方面看，西部邻近地区已全被锡克人占领，而且又被划作廓尔喀战争中战败后给英国人的赔偿地。夹在英国和锡克这两种侵略势力之间，拉达克这个喜马拉雅山中的小王国如身陷魔鬼和深渊之间，险象环生。在这种情况下，杰旺东主明白应该承认锡克的霸权，当然这意味着拉达克要丧失部分独立，但在人财两缺，无能与强大的邻国对抗的情况下，要想得到和平的保证。大概只能先对新主子表示忠诚了。因此，1821年艾哈迈德沙对印度河谷发动进攻时，尽管拉达克完全有能力抵抗，但还是向斯里那加的锡克政府报告情况；另外，由于情况危急，噶伦还希望得到锡克的军事援助。拉达克政府不再拒绝外交和防御上的援助，而且，还时时仰仗拉合尔方面的帮助。事实上，土王辛也不想和这么一个无足轻重的山国签什么合约，因为这对他并没有什么实际利益，在这又穷又小的地方，他能得到的远不如斯里那加每年上贡的多。换句话说，他根本没有往拉达克扩张的兴趣，

他只希望它在眼皮底下存在、但不要消失，如果这样，恐吓比带兵占领更有效。

五、英国在当时的举措

英国占领者很长一段时间并不招惹列城，但却一直是拉达克的隐患。1814年，他们之间终于露出紧张的端倪。两年后，喜马拉雅山上发生了激烈战斗，大卫•克特罗尼（David Ochterlony）成功地抵抗住了尼泊尔的进攻，并签订了和约。

从此后，整个喜马拉雅南部地区和苏提勒（Sutlej）地区都归东印度公司管辖，英国人把势力已伸到拉达克边境，直逼拉达克，这当然威胁到了杰旺东主，但加尔各答政府的官僚们却不把它放在眼里。

噶伦极其关注英国在次大陆高地的政策，他对那些在拉达克东南边境地带以种种考察为由的官员进行调查。早在1817年，和伯特（J.D.Herbert）就以“勘查苏提勒（Sutlej）河谷”〔4〕为由到这里进行了一次旅行，但却失去了一次考察拉达克所属斯比提（Spiti）的机会。1818年，亚历山大（Alexander）和帕特里克·格纳达（Patrick Gerard）在喜马拉雅山区进行了几次以“考察斯比提山谷及邻近地区”〔5〕为目的的旅行。第二年，他们的兄弟吉姆·吉伯特（James Gilbert）对“雹土（Shotool）和波仁杜（Borendo）”〔6〕断断续续进行了为期10年的考察。

所有的探险和考察都引起了杰旺东主的怀疑，特别是有些旅行者擅自闯入拉达克境内的一些地区，更遭到杰旺东主

的不满。但也有例外，那就是穆尔格罗夫（William Moorcroft）的探险活动。他原是班加尔（Bengal）军队的兽医，在坎伯尔（Kan par）附近的普萨（Pusa）作马总管，1819年10月底从巴里列（Bareilly）出发，开始了旅行。

格罗夫是随一支有60头驮物牲口、40位脚夫、12个廓尔喀兵组成的商队开始旅程的。由他的印度秘书和翻译米尔·利兹·胡拉·汗（Mir lzzet Ullah khan）陪同。这位翻译1760年出生于德里，他是商业活动远及中国、西藏、尼泊尔、班加尔、旁遮普和克什米尔地区的克什米尔商人帕塔纳（Patna）家族成员。穆尔格罗夫称他为"米尔"，是位极有经验的旅行家。1808年，他曾因外交事务受雇前往开伯尔（Kabul）。据德塔（Chaman Lal Datta）所说，他"参加了东印度公司的情报机构，并主要受德里的驻地机关所雇佣。"[7]1812年格罗夫和约翰·海德(John Hyder)完成了欧洲人到玛法木错湖的第一次旅行。从西藏回印度后，他派米尔去新疆，为他自己将要进行的亚洲高地[illegible]险作准备。米尔这位印度探险家成功地完成了由列城到叶尔羌、喀什、撒马尔罕和开伯尔这段极其艰难的探险路线的勘测。米尔还把沿途见闻用波斯文记了下来，后来被多次译成英文和法文出版。

除米尔外，格罗夫还带有一位侍从古拉姆·海的·汗（Ghulam Hyder khan），这是"一位结实的士兵、忠诚的仆人"[8]；一位医生，威廉·古特里（Dr.Willian Guthrie），也算是随队大夫；他是位"地道的印度人"[9]；第5位就是精通绘画的年轻加尔各答人乔治·特贝克（George Trebeck），在这4位的伴随下，格罗夫开始了他的探险

活动。

很巧，在路中他们遇到了同样赶往列城去的穆斯林绅士阿不都·拉特夫（Adbul Latif），他精通拉达克方言，也就是令格罗夫头痛的藏语，无疑，这给探险者们帮了大忙。

1820年9月，他们到达了河谷的格（Gya）城，受到当地领主索南丹增的热情欢迎，留他们住了下来。这期间，噶伦捎话来，要他们沿鲁拉（Núbra）直接去叶尔羌，不要经过拉达克首府，因为那里正“流行天花”。噶伦当然无从知道这几位探险者在出发前已接种了疫苗，但无论如何，去首府的借口已没什么意义。

他们继续前进，在印度河谷的一个村子里，遇到了一位40多岁的老喇嘛。他是村子的头人，同时还是噶伦的经师，见到这些外来人，他觉得有好兆头，于是热情接待了他们。探险者对继续前行仍充满希望。通过阿不都的翻译，大家可以进行交谈。随后，阿不都、米尔作为先遣去打听拉达克首府所在方位。不久，他们带回了好消息，噶伦已决定让他们进城，还说，这一带“已没有天花病”。进城后，噶伦专门给探险者提供了住处。拜见过阿不都的主人、一位伊斯兰教圣人和加·沙阿（Hodja Shah Nyas）的府第后，他们继续向列城进发。1820年9月24日到达列城，这是欧洲人第一次到拉达克。

他们在拉达克的旅行，某种程度上对杰旺东主的政治生涯产生了重要影响。

六、与英国人达成协议

杰旺东主为人城府很深，含而不露，谁都琢磨不透他将

投靠哪个主子。他拒绝与拉合尔方面亲近，而倾向于对英国人表示友好，以免除锡克方面的威胁。但一经见到了英国人，他又一时拿不定主意。他单独邀请了米尔，把自己的想法倾诉给他。聪明的米尔马上明白了其中的原因，所以，竭力声明格罗夫只是英国驻印军中的一名兽医，此次旅行是去中亚买良种马，对其他事情不感兴趣，也无能为力。听了这番话，噶伦心里有了数。10月份，噶伦接见了探险者，并把他们介绍给一些显要人物。他们礼貌地就一些问题交谈了各自的看法，达成一致意见，大夫们也不忘给他们接种牛痘，据说噶伦对此非常高兴。

对我们来说，这首次会见极为重要。因为英国探险家对杰旺东主进行了白描。据格罗夫记载，杰旺东主“大约60岁”，中等身材，面容倦怠，牙全没了，周身泛着病态。但显然，他是只老狐狸，其他人比起他来，要“意气飞扬”[11]得多。

这次历史性的会见马上引起了反响。

首先是列城的克什米尔商人，他们认为探险者欲向噶伦图谋不轨，扰乱了拉达克平静的生活，所以，应该马上将其驱逐出境。实际上，他们是怕英国人的到来影响他们在喜马拉雅山区的羊毛生意。

第二个感到不安的是西藏。一位西藏地方政府官员从甘托克骑马全速前进，闯进城就马上打听所谓“图谋不轨”的英国人的情况。西藏方面确认，英国人的到来将对整个喜马拉雅地区不利。加上不久前曾有位叫亚历山大（Alexander Gerdrd）的英国官员曾在西藏边境作测绘工作，所以，甘托克给拉达克的信中称西藏针对英国这种“地理的”侵略，

并且对拉达克人给英国人的友善表示抗议。

斯里那加第三个作出反应，克什米尔政府告知拉达克噶伦杰旺东主说，克什米尔辛土王认为，与英国人的任何联系，都是对克什米尔的冒犯，而且，对此要进行报复。因此，拉达克必须立即作出决定。

杰旺东主可不是等闲之辈，他认为这次英国人不邀而至是个极好的机会，决不能坐失良机。在强者竞争中，拉达克可以在夹缝中求生存。一旦东印度公司的力量抵达锡克边界，那么，拉达克的情况也会好转。对于这样一个又小又穷且常受骚扰之苦的小王国来说，凭借英国人的支持，倒可以喘口气。

在阿不都的陪同下，杰旺东主拜见了和加沙阿，当然，醉翁之意不在酒。聪明的穆斯林立刻提醒他说，自从英国人占领了整个白沙瓦高地后，实际上现在已成了拉达克的近邻。如果拉达克与英国建立良好关系，将会得到他们的帮助、特别是战争方面，这比来自克什米尔的援助意义更为重大。

经过深思熟虑，他建议拉达克与英国结盟。他指出，在拉达克愿意与英国人联合的想法不仅在政府首脑部门、而且在普通民众中都有了反映。对这个观点首先表示赞同的是扎什噶尔的桑亚布雄（Sans-rgyas-phun-tshogs），因此，他被任命负责拉达克对外联络。

形势的发展对杰旺东主极为有利。尽管探险家并没有肩负政治使命，但噶伦还是想利用Moorcroft在加尔各答英国当局的影响，促成与英国联盟的事情。1820年11月15日，杰旺东主召见了探险家，并告诉这些外国客人，他准备和印度

政府结盟，准备要签署的协议他都全部同意。没有见到国王对此事的明确表态，Mrorcroft意识到“国王在此地无足轻重的地位”[10]，对他很快就失望了，也不在乎礼节是否得体。与此同时，国王做出另一种反应，策巴南杰按照克什米尔商人的意思，要求列城政府总督不要与英国人签署什么协议。列城地方政府决定，马上把英国人驱逐出境。与格罗夫已经建立深厚友谊的和加·沙阿得到这个消息很着急，他立即前往列城地方政府，向总督解释与印度建立良好关系的种种好处。恰好此时总督染恙，英国人被叫去为他治病，几天后很快痊愈。由此英国人赢得了好感，从那以后，他们之间关系友好起来，这样，与克什米尔结成联盟的意见也就被撤了下来，而且，他们还极友好地写了一封信，请求见国王并向他陈述与英国印度政府结盟的必要性。

现在，意想不到的事情使情况发生了根本变化。在一次有王室成员和一些普通人参加的宗教集会上，一位能“预卜先知”的喇嘛突然站起来，声称他完全不是有知觉的，而是在神授意下发表演说。他谴责国王在对待国内事情上软弱无力，并命令他按神的授意弃位。更让人吃惊的是，这番演说受到大家的欢呼！而且，国王也声明接受，他将把王位让给他的儿子。噶伦当然不同意这样的宫廷政变，因为他将是第一个牺牲者。国王正式退位的那天，他发表声明将保留皇冠，而且要严厉惩罚他的敌人。此后，所有的事情慢慢又走上正轨，一场内战避免了。

据格罗夫描述，杰旺东主虽然精明通达，给人以公正的感觉，但也表现出柔顺胆怯的一面，所以容易受周围人的影响。在与探险家们再次商讨达成协议的时候，他还不忘写信

给甘托克的西藏政府官员，陈述拉达克与英国结盟的打算[15]。这封信并不是征求西藏当局的意见，而只是表示礼貌而已！噶伦猜想，甘托克方面会给他一个"外交辞令式"的赞成。没曾想到，1821年3月，甘托克当局对噶伦的做法极为反感，而且，要求拉达克把英国人立即驱逐出境，这使得杰旺东主很沮丧。事情越来越麻烦，于是，噶伦向达赖喇嘛政府方面陈述了自己的想法，但拉萨方面没有回音。显然，拉萨是支持甘托克方面对任何与加尔各答当局过从甚密的人采取强硬措施的政策的。

几经周折，5月1日，拉达克国王终于同意与格罗夫签署文件。这份文件特别有趣，其中写到，"英国方面将保证在它的保护下不会有什么麻烦"（文件1），另外，"拉达克土王和噶伦按照自己的意图治理国家"（文件3），但是，如果碰上重大事件和对拉达克产生强烈影响的事情，英国方面就要像以前拉达克从属的大莫卧尔王朝（1671年）一样提供帮助。策巴南杰被封为"拉达克拉加（Raja）阿克不·穆罕默德·汗（Akibut Muhmood Khan）"。而杰旺南杰呢，据格罗夫所说为"Tsiva Tandu"，这是由藏语名字"Chun wan Tundih"来的。

很遗憾的是，这个所谓的协议文件是与一位没有任何实权、只管旅行探险、不带任何国书的探险家签订的。威尔泰（H.H.Wilso）说"英国印度政府从来不承认格罗夫有任何行使外交权力的资格"。显然，与噶伦的谈判是他自作主张。这就是后来汉思廷（Hastings）将军拒绝与拉达克签订联盟协议的原因。但更可能的是加尔各答方面不愿意因此得罪拉加·辛。

经过这件不愉快的事情后，英国探险者们不宜在此久留。他们等候噶伦准许，将继续从叶尔羌到藏北无人区的旅程。噶伦以个人名义同意他们出发，但要求他们尽量不要通过拉达克境地。冒着风雪，一路艰辛，他们终于抵达了中国西藏日土附近的班公湖。1821年6月20日从西藏回来时，杰旺东主和索南丹增正率军与几周前入侵拉达克的巴尔蒂人作战。

一些敌视英国人的当地人并没有立即伤害他们。但有一天乔治·特贝克遭到枪击，庆幸的是由于他躲闪及时，没被打中。噶伦知道这件事后感到很内疚，他向探险家们表示，他们的敌人就是他的仇人，可见，噶伦还很讲义气。对待钱财，噶伦怎样呢？格罗夫写道，“探究他行使职权的公正与否是没有道理的”[11]。作为拉达克政府首脑，他向过往外商征收三分之一的税，这是几个世纪以来沿袭的陈规。他确实也做些羊毛和茶的生意，这是他的主要收入来源。1821年11月特贝克旅行途中遇到“5位成年人和一个小男孩，他们都是噶伦的仆人，押运了166包羊毛”，他还观察到，“噶伦十分关心羊毛生意。[12]”在他以前的那些政府要员都同样热衷此道，在这样的国家里这是很正常的，按他们的传统不属于官员经商的“丑闻”，经商并不与从政不相容。

噶伦并不是特别想从英国人那里得到庇护，他相信英国是愿意和他结立联盟的，只是不明白，仅因为格罗夫没有国书，英国就不作解释，一概拒绝了他们的请求，尽管有些失望，但他相信，这历史性的一步，终究会迈出去的，还是要作好充分的准备。他要拉达克坐观事态发展．而且坚持这些探险者不应对此负任何责任，因此，他们逗留期间，噶伦仍

给予礼遇。当拉加·辛听说拉达克送往加尔各答的协议草案遭到否决后，恐怕这个喜马拉雅弹丸之地将会在他摆布之下，印度方面插足无望。

"签约"之事刚了结，米尔就被派出探访去新疆的旅行路线。在他回来之前，格罗夫与噶伦进行了几次长谈。像从前一样，他极力劝说拉达克政府与印度的英国政府联合，而且他认为后者才是"铁木尔王朝的合法代表"，果真如愿也会是"拉达克至高无上的君主"[13]。

通过与这些探险家的接触，噶伦对他们有了客观的看法。格罗夫在拉达克住了两年多，这期间除了探险旅行外，还作了农业、地理方面的考察，业余时间行医，从噶伦一家人开始，与许多拉达克人建立了良好的私人友谊。1822年他离开时，噶伦表示："欢迎任何欧洲人到拉达克来"[24]。他还希望印度的英国政府不要弃拉达克不管。这反映出当时他对拉达克生存安危的焦虑，对外面世界的渴望。

七、与乔玛（Alexander Csoma De Koros）的交往和去世

1822年7月，格罗夫遇到了穷困交加的匈牙利探险家乔玛。乔玛在哥庭根留学期间，听说自己的祖先在中亚，于是产生了到亚洲探险的志愿。与格罗夫见面时，他已经在拉达克旅行了一段时间。渐渐地，他对这里的一切产生了浓厚兴趣，打算留下来深入研究，希望得到帮助。这时，格罗夫已准备离开拉达克了，所以，他把乔玛介绍给杰旺东主。

在当时的情况下，收留一个外国人来学习，不仅要保守

秘密，而且要有十分的勇气。噶伦还亲自写信介绍乔玛到一些从没有外国人涉足的寺院去学习，派专门的老师指点他。这充分显示了噶伦的勇谋。然而，后来消息终于泄露出去了，拉合尔方面对拉达克施加了压力，但这已是两年以后的事情，乔玛此时对藏族的历史、语言、医学、天文、宗教都有了比较深入的研究，从某种程度上讲，噶伦帮助造就了乔玛这位杰出的藏学开山祖。

与这些西方人的交往，并没有像他心中想的那样得到了庇护。1825年，拉合尔又占领了扎什噶尔，此时，噶伦已无力率军督战，最后，加上伯戴克（L.Petech）所述从"芒的（Mandi）和瓦尔万（Wardwan）来的军队，洗劫了扎什噶尔。"〔28〕拉达克开始被蚕食鲸吞，主权也渐渐丧失。

1825年，杰旺东主去世。他死后，国王的权力得到恢复，但他终无力挽回局面。拉达克这个喜马拉雅山中的小王国也渐渐走入衰败，直到被吞并。

注释

〔1〕米尔·利兹·胡，《喜马拉雅山边旅行记》载《皇家亚洲学会杂志》，第七卷，第228页。

〔2〕同上书，第228页。

〔3〕格罗夫，《喜马拉雅地区游记》，第230页。

〔4〕《亚洲研究》，第十五卷第339页。

〔5〕《亚洲研究》，第十八卷第238页。

〔6〕见威廉姆1841年在伦敦编辑的旅行报告。

〔7〕德塔，《拉达克和西喜马拉雅政治》，德里，1973年，第95页。

〔8〕格罗夫书，第2页。

〔9〕同上，“前言”第16页。

〔10〕同上，第255页。

〔11〕同上，第335页。

〔12〕同上，第347页。

〔13〕同上，第420页。

译自《西藏杂志》1990年第2期

9—15世纪的汉藏艺术文献资料

〔英〕噶尔梅 著 杜永彬 译

西藏佛教艺术产生于宗教仪式和神灵崇拜，它趋向保守，且大部分作品未标明创作年代及作者，但是其中的肖像人物画作品却非常丰富。这种保守的艺术观念源于佛教传播的谨小慎微，而且还被过份强调了。由于可利用的有年代记载的艺术作品非常匮乏，从而导致了西藏艺术研究中对艺术风格发展演变问题的忽视。因此，本书旨在展示那些足以代表古代藏传佛教艺术发展演变风格的注明年代的木刻版画和青铜雕塑作品。在本书《导论》中，笔者意在以艺术史资料为依据，勾划出这些艺术作品产生的时代背景及其发展演变的特征。所引用的文献和艺术史料的范围为9—15世纪的吐蕃、中亚和中原汉地。古代藏传佛教艺术史的全盛景况可从江孜白居塔(རྒྱལ་རྩེ་སྐུ་འབུམ་)上见到，这一时期的建筑艺术被人们视为古代藏传佛教艺术的顶峰。

人们早已认识到，西藏古代佛教艺术尤其是12世纪这一一发展阶段，其技法、风格和灵感在很大程度上都归功于印度佛教艺术，特别是克什米尔和帕拉舍那 (pāla-sena) 时代的艺术流派。然而，本书却选取了西藏北部及东部毗邻地区作为研究范围。部分原因是由于受到该地区文献资料的限制，部分原因是由于与尼泊尔和印度相比较，这些地区往往被人们忽视，这正如有关西藏艺术的资料非常匮乏一样。而

这后两个地区恰恰被人们视为研究西藏艺术的基本出发点。在中亚地区和中国，存在着两条截然不同的艺术发展道路，就西藏而言，一方面受到了外来艺术的影响，同时又打下了本土文化的烙印。

一般而论，汉藏艺术这一提法指的是西藏艺术受到中原文化的强烈影响，同时中原汉族艺术也受到西藏艺术的深刻影响。反观汉族、藏族及尼泊尔人的青铜雕塑和绘画艺术作品目录，人们便会清楚地看到这种相互影响的存在。但是，由于有年代记载的艺术品的匮乏和铭刻题记的不确定，有关背景非常复杂，大量的绘画和雕塑的属性是如此的混乱，以致人们难以弄清确切的年代 难以确定这些艺术作品的渊源。难道仅仅是其他变化给它们贴上了藏传佛教信徒的标签，指明了它们产生于西藏金刚乘佛教的主流，在最近700年间其影响经过中亚并从尼泊尔扩展到了中国？罗瑞（Lowry）在最近所写的一篇论述1477—1513年间一组注明年代的绘画的文章中，圆满地阐明了人们心中的困惑。这一绘画系列包括最早、且最著名的藏传佛教绘画，这些画都标明了年代，并且几乎都受到了汉族绘画艺术的影响，这可从画上的汉文铭文题记中看出。永乐年间的青铜雕塑显然与这些绘画有联系，它们都被分在同一类目，这可能也是所知的有年代记载的最早的藏传佛教的青铜雕塑作品。各种木刻和绘画填补了14世纪初至16世纪初两百年间的艺术空白，假如某些残缺不全、且没有标明年代的作品还可被利用的话，这是一个相当可观的数目。这篇文章与以此书为据的艺术硕士论文几乎是同时提交的，在本书第1—5章中，几乎参考了所有精心收集的资料，希望罗瑞所提出的某些问题将会从中找到答案。

书名冠以“早期”一词是相对而言的，表示这些文献资料和实物与一般所认为的汉藏艺术资料相比要早些，即是说，几乎包括17—19世纪发现于西藏艺术收藏品中的所有青铜雕塑和唐卡作品。在7世纪的一部佛教文献中便有关于汉藏之间联系的记载，尽管汉族艺术的影响范围在当时还鲜为人知。笔者希望通过系统而细致的研究工作以及对西藏本土的考古分析，揭示西藏艺术最初发展阶段的奥秘，同时，还将揭示其与周边民族的关系。

本书并没有穷尽西藏艺术史上的一切问题的奢望，而只是力图通过广泛征引现今所见可资利用的艺术资料来研究早期藏传佛教艺术。肖像构图问题（同时也是理解和鉴别这些作品本身的重要问题），将不打算花太多的笔墨，对作为自然表征的深奥的宗教和哲学传统也不打算多加阐释。本书的目的，在于揭示早期藏传佛教艺术传统风格发展演变的特征。

1925年，罗列赫（Roerich）在《西藏绘画》一书第13—16页中简要地分析了西藏绘画艺术风格，这也许是第一次对当代两大绘画艺术流派加以区分。他考证鉴别了西藏绘画之后认为，可分为以日喀则为中心的西南画派和以康区德格为中心的东北画派。这两大艺术流派的藏文名称可从流亡藏人的论著中见到，现在分别被人们称为“门地画”（སྨན་བྲིས་）和“噶玛噶尔画”（ཀརྨ་སྒར་བྲིས་）。后来，在罗列赫的游记（第1卷的一篇文章）里，提出了一项全面考察西藏考古和建筑遗址的详细操作计划，他认为，这是研究西藏艺术史的先决条件。

我们把这一领域最重要的研究成果归功于学术大师和考古学家杜齐（G·Tucci）。他曾遍游西藏各地，因而对西藏本土艺术的观察和分析最具权威性。他所著《印度—西藏》

一书，对现在所存重要的西藏艺术碑铭进行了仅有的两次全面的考察研究，这些碑铭保存于后藏的察巴让（Tsaparang）、托林（མཐོ་ལྡིང་）的寺院和藏地的江孜千佛塔中。《西藏画卷》是一部囊括哲学、肖像学、历史以及西藏艺术等方面的杰作，是取之不竭的资料源泉。读者还把杜齐的近作《西藏》视为从史前时代至14世纪末、15世纪初西藏艺术史研究的重要参考文献。

现在，已有不少学者注意到了艺术风格问题。俄亥俄州立大学的西藏艺术史讲师约翰·黄廷顿(John Huntington)在其所撰写的博士论文中表现出对伪作肖像画的注意，并且开始发展和深化其对西藏地区绘画流派的观点。最近，他写了一篇论述他自己推论为"古格绘画"（གུ་གེ་རིས་）的绘画风格的文章，认为这种画派发展、盛行于11—16世纪的西藏西部地区，并希望对各个画派作详细而深入的分析。在《西藏艺术与藏传佛教艺术》中，巴尔（Pratadiiya Pal）对这两类艺术风格的观察和分析引人注目，从而使该书成为学术界瞩目的一本参考书。史密斯（Gene E.Smith）关于贡珠（ཀོང་སྤྲུལ་）所记西藏绘画流派的译文，是至今所发表的记载西藏本土艺术的最重要的文献，前面所提到的罗瑞所写的论述16世纪唐卡艺术的近作，对西藏艺术史研究作出了重要贡献。这些研究应当通过进一步阐明如像"图E组画"、རིང་组画之类的唐卡和佛像的艺术特色加以发展和深化。

这里所提出的木刻版画以及永乐年间的青铜艺术品，虽然出自西夏和中原，可是应当把它们置于藏传佛教的历史长河中加以具体分析，而且，这些艺术品是在远离其发源地和

中心西藏本土被制作而成的，这就证明了藏传佛教的广泛影响。关于各组绘画和雕塑的历史细节，将在本书有关章节中予以阐述，并且还将对每尊塑像分别加以论证。除了黑水城（Kharakhoto）出土的西藏木刻版画之外，前两组佛像分别源于佛教大藏经的两种版本，即《西夏藏》以及约于1300年刻印于杭州的《碛砂藏》。后两组佛像印制于一个世纪之后的北京，其中，第一组见于1410年刊刻而成的《甘珠尔》，这是目前所知刻印于北京的最早的藏文《甘珠尔》木刻版；第二组见于《诸佛菩萨妙相经咒》，这是第五世噶玛巴黑帽系得银协巴传承下来的一部广为人知的佛教文献选集，成书于1431年。1410年成书的《甘珠尔》正值明朝永乐皇帝统治时期（1403—1424年），从中可以看出，充分体现藏传佛教艺术风格的大量优秀的佛教青铜艺术制品在当时勃兴。这方面的内容将在明初的汉藏关系一节中予以论述。这些木刻插图以及永乐年间制作的大量青铜艺术品已在多种出版物中被披露，但是，这些著作论证简略，孤立地看待艺术作品。而罗端的文章则是分析这些艺术品之间的相互联系的最初尝试。

在分析中亚和中国的艺术作品之前，可以依据各种文献资料勾划出西藏本土早期艺术发展的几点特征。

西藏风格与西藏的外国艺术家

人们在论述西藏佛教艺术时，通常是以外来影响为依据的，似乎见不到本土艺术的贡献，艺术变革也迟迟没有出现，而最初所采取的是一种生机勃勃的天赋的艺术形式。藏族自己最先承认他们的绘画和雕塑流派渊源于外族，可是据

一些文献记载，在佛教初传时期，西藏的艺术风格即已存在，这时“雪域”西藏已发展成为高度统一的军事帝国、并对中国唐王朝构成了长期的威胁，同时吐蕃王朝还占领了中亚走廊并控制了尼泊尔地区。

尽管这一时期的古遗址相当多，可是尚未进行系统的发掘，所以我们只得依靠到过西藏的欧洲游历者如著名的黎吉生、杜齐等人所描述的为数不多的地表遗迹以及汉藏文献资料，形成大约在佛教开始渗透到西藏社会之中时、西藏本土艺术才滥觞的看法。据载，当时已有用金、银、石、泥等材料制作的塑像，并且动物的雕像似乎还占据优势。罗列赫和杜齐都揭示了西藏游牧艺术形式与中亚动物风格之间的联系，并且我们还从《唐书》中知悉，在吐蕃赞普于657年赠送给唐太宗的礼物中，就有一座由狮、驼、马、羊和骑手装点的金城雕塑。646年，松赞干布的大臣噶尔（མགར）送给唐太宗一只金制的鹅，有两米多高，可盛60公升酒。729年所送的其他礼物中有一只金鸭，824年送银制的犛牛一只，羊一只，鹿一只。822年，一位参加了唐蕃和盟仪式的汉族使者描述了用金龙、蜥蜴、虎和豹装饰而成的藏王热巴巾的牙帐。人物的雕塑也有记载，例如藏王松赞干布(609—649年)的两尊肖像，一尊石雕像被置放于穷结(འཕྱོངས་རྒྱས)他的陵墓之上，另一尊则被置放于他的陵墓之中，是由粘土与绢、纸混合制作而成的。据载，在同一陵墓的东侧，有一尊人像和一匹产于“霍尔”的金马。据说松赞干布赞普的另一尊肖像于648年被置放于唐太宗墓殡柱的基座，虽然这可能是汉族工匠师们的作品。有趣的是，迟至1045年，当阿底峡从阿里到卫藏途中经过拉地时，一位尼姑送了他一尊金马塑像，金马上还骑

着一个由绿松石制作的小男孩塑像。据说赤松德赞时代（742年）的另一尊肖像被置放于桑耶（བསམ་ཡས་）阿雅巴罗寺（Āryāpalo）一带，当时该寺正在修建期间。该塑像的骨骼由檀香木制成，肌肉由松脂制成，皮肤则是由银制成的。至少有三套肖像画，即松赞干布、文成公主和墀尊公主的肖像已被人摹制存于拉萨，诚然，仅据存放于布达拉宫的肖像便妄下断言是有局限的，在《西藏佛教艺术》一书中将其断定为唐代的绘画雕塑品，很难说其风格与中原或印度有关联。

关于西藏具有其独特的艺术风格的更详细的证据可以在有关早期寺庙建筑的记载中找到，其中最为著名的是775年建于西藏的第一座寺庙桑耶寺，该寺的主体（大殿）为3层，分别以藏、汉、印3种风格装饰而成。石泰安（R.A.stein）进而指出了在藏文典籍《巴协》（སྦ་བཞེད་）中有记载，这表明西藏的建筑艺术风格在该寺得到确立和保持。"在制作佛教神像时采用了生动的西藏模式"。此段记载的完整译文如下：

"（第31页）〔莲花生〕大师劝藏王先为度母修建一座寺庙，藏王因此而在〔桑耶的〕南面建立了阿雅巴罗寺。在寺庙顶盖竣工时，他对大师说：'寺庙已竣工且建筑精良，可是寺中尚未供奉神像。'大师说：'把雕塑材料收集好，将有一位工匠师到此。'

随后，一位来自亨培白哈（ཧེན་ཤིན་དཔེ་ཧར་）、名叫赞玛坚（བཙན་མ་ཅན་）的汉人背来了一个装满小漆罐的大罐，手里还拿着一把毛刷。他说：'我是世上最优秀的雕塑家和画家，是特意来为吐蕃赞普建筑寺庙的工匠师。'他因此而被

召来。于是，藏王、大师、尼泊尔工匠师和他便在该寺中展开了一番讨论。工匠师问：‘神像是绘成印度风格好、还是汉族风格好？’大师回答说：‘因为佛陀生于印度，就按照印度的风格绘制吧。’藏王说：‘大师，因为我希望恶习成性的西藏人都成为佛的信徒，还是将它绘制成藏式的吧。’因此，（大师）说：‘把西藏的臣民召集起来，就按西藏风格绘制。’从被召集来的藏人中挑选了一名叫古达札（ཁུ་སྟག་ཚབ་）的英俊男子作为原型（模特儿），制作了佛主阿雅巴罗·卡沙帕里（Āryapalo khasarpai）的塑像；把美丽的妇人觉罗·普琼（ཅིག་རོ་བུ་ཆུང་）当作原型在左边塑造了女神俄色坚（འོད་ཟེར་ཅན་）的塑像；以美丽的妇人觉罗·拉布曼（ཅོག་རོ་ལྷ་བུ་སྨན་）为原型，在右边制作了度母的塑像；以门杰科（སྨན་ཕྱུས་སྐོར་）为原型，制作了门神阿雅巴罗·马头明王（Hayagriva）的塑像。

然后，藏王于当月30日收集到了所需的一切材料，并且建立了两座棉布帐篷，用以供奉该寺，同时还向这位工匠付了工钱。可是无人知晓这位工匠到哪儿去了，或许他不过是一个幻影。

佛教艺术中适应于本土相术和生理学的技艺显然通行于亚洲。这种技艺的变化要么是自觉而突然的，要么就是不自觉而循序渐进的，这个问题将会引起人们的研究兴趣。前者似乎会与某位大师教派传承中的绝对诚实的谕示相牴牾，这是为从冥想到绘画的一切通途所提供的一个条件，直到20世纪，在西藏的传统艺术中依然如此。对这种具有极端保守倾向并幸存下来的西藏佛教教派传承的完整脉络进行阐释，可能会导致以后对西藏的异教徒的艺术风格和观念的压制。

巴俄祖拉陈瓦(1504—1566年)在其所著《贤者喜宴》第7函中，以略微不同的语言和名称拼写的方式作出了一种近乎相同的解释。这位史学大师为了便于接触与早期藏王有关的那个时代的文献资料，曾在桑耶寺从事过研究。他详细地征引了《巴协》中的一段记载，并把该书视为“桑耶大指南”（བསམ་ཡས་དཀར་ཆག་ཆེན་མོ་）。这部历史著作的现存版本所记的最早年代为12世纪，但是其中却包含有更早的材料，而麦黎吉生最近所发表的一篇文章认为，该书可能是14世纪后半叶的一位便于接触桑耶寺古代文献资料的噶玛巴僧人的作品。在有关这些人物原型和塑像名称的两种文献记载中，已叙述了特殊的细节，这本身就值得重视，不可能全是传说。进一步参考和分析这些材料有助于我们证实西藏艺术风格的存在。

例如，据说色拉勒（སད་ན་ལེགས，别名赤德松赞，776年生）在建立高度为9层的噶琼寺（མཁར་ཆུང）时，所使用的工匠师是从邻近地区招募而来的。该寺的第一层采用的是西藏式的建筑风格；第二、三层是由于阗人按照于阗（ལི་ཡུལ）风格修建的；第四、五、六层由来自白曲（ཞི·ཆ·）的汉族工匠师按照汉式风格修建；第七、八、九层则由印度工匠师按印度风格修建。其子热巴巾（别名赤祖德赞，生于805年）继承祖先的传统，在乌香多（'u-shang-rdo）为自己建立了一座名叫白麦札西格培（དཔེ·མེད་བཀྲ·ཤིས་དགེ·འཕེལ·）的佛寺。据说该寺也是9层，为建此寺，藏王从印度、中国、尼泊尔、克什米尔、于阗和西藏等地招募工匠师。热巴巾听说居住在于阗嘉热木波（ཞུག་རུ་སྐྱག་པོ·）的一位工匠师擅长细石工艺（རྡེའུ་བཅོས·ཀ，大概是一种镶嵌工艺），因而便送了一只装在铁笼里的

麝香鹿给于阗国王，并捎去了西藏的“香象”作为口信，要求于阗国王把这位工匠师送来，如果这一□示遭到拒绝，就将派骑兵攻打于阗国。这样，工匠师和他的3个儿子便一道来到了吐蕃。然而，据巴俄祖拉陈瓦所述，乌香多的雕像全都是按照印度摩羯陀（Magadha）风格塑造的，并且都被铸造成红白相间的于阗式塑像，采用札木普（ཛམ་བུ་）河中所淘的金为塑像镏金。

虽然存在着争议，可是有两尊塑像显然属于一组与人像相当的8尊菩萨中的两尊，在《西藏佛教艺术》一书中复制了这两尊塑像，这里所指的图61和62，表明了古典人物的独特面貌。这两尊塑像与其他两尊塑像即图59和60莲花生和无量寿佛的塑像一道被公诸于众，据说这几尊塑像出自前藏的普公夏。我无法鉴别这些塑像的所在地及准确的日期，可是有更具体的材料证明，这不是751年的作品。这两尊菩萨的姿态自然而舒坦，其珠宝装饰和袈裟简朴而不过分雕琢。这些塑像表明，它们在造像艺术风格上与印度或中原都没有密切的联系。一般认为，该组塑像中的莲花生塑像的相貌源于780年的西藏，但是笔者认为持这么早的年代的看法是站不住脚的。遗憾的是，如像松赞干布的画像一样，无量寿佛以及卫藏地区受崇奉的古代塑像（如拉萨大昭寺的阿閦佛），其面部显然已被金叶饰所遮盖，其描绘具有色彩明快的特征，令人难以推想其本来的面部特征。这些古典塑像和构图比例很相似，可能是在某种程度上受到了原始艺术风格的影响，但是，由于镏金术已在西藏被采用、并盛行了几个世纪，这种外形表现手法必然会对西藏的艺术风格产生影响。

艺术流派和艺术风格的阐释和分析

杜齐在《西藏佛像风格的类属》一文中，论述并翻译了保存于印度、西藏、中国内地和中亚的有关佛教青铜雕塑风格的部份藏文资料。《世间道理分析明灯》（འཇིག་རྟེན་ལུགས་ཀྱི་བཅོས་དཔྱད་དོན་གསལ་བའི་སྒྲོན་མེ་）等藏文典籍中，有关于西藏艺术风格的记载和描述，同白玛噶波（པད་མ་དཀར་པོ་）著作的相同部份进行比较和对照，可以看出前书似乎是在后者著作的基础上写成的，但是杜齐的文章增加和补充了一些细节，填补了上述两书的空白。根据上述三种文献对西藏艺术风格的记载和阐述，可以得出以下几点结论：法王时代的塑像可分为4类，即（1）松赞干布时代(609—649年)所造的塑像，可称之为“早期法王塑像”（ཆོས་རྒྱལ་ལི་མ་སྔ་མ），这些塑像是由石、粘土和贵金属等材料塑造而成的，被置放于拉萨的寺庙（如小昭寺ར་མོ་ཆེ་等）之中。（2）制作于赤松德赞时代的塑像，可称之为“中期法王塑像”（ཆོས་རྒྱལ་ལི་མ་བར་མ），制作材料相同。因而许多塑像都是根据《仪轨详解》塑造的，这类塑像在桑耶寺中随处可见。（3）制作于热巴巾赞普（生于805年）时代的塑像，可称之为“晚期法王塑像”（ཆོས་རྒྱལ་ལི་མ་ཕྱི་མ），其眼睛、嘴唇等部位是由铜和银等材料镶嵌而成的，这些塑像被置放于札西格培（བཀྲ་ཤིས་དགེ་འཕེལ，乌香多）等地的寺庙之中。（4）制作于益西沃（ཡེ་ཤེས་འོད་）和他的侄子（10—11世纪统治阿里王国）降曲沃（བྱང་ཆུབ་འོད་）时代的塑像，可称之为“特殊法王塑像”（ཆོས་རྒྱལ་ལི་མ་ཁྱེ་ཟག་མ）或“蓝色法王塑像（མཐོན་མཐིང་མ），这类塑像制作甚多。至于

每一类塑像的风格和特征，正如杜齐的译文中所论述的，这些塑像是用不同形状的青铜和其他材料精心塑造的。

令人惊讶的是，就上述有关西藏塑像的文献记载而论，除了所提到的金佛像之外，还涉及到白玛噶波、乃琼（སྙེ·ཆང·）和其他工匠师用黄铜（ར·གན·）制作的一些佛像。据说这些塑像可能被误认为是汉式塑像了。为什么没有提及后期的塑像传统呢？这是由于白玛噶波本人是生活于16世纪的著名工匠大师，他提出青铜器制作于蒙古族统治下的中国和中亚，晚期的汉族艺术风格始于明代。不言而喻，西藏本土的绘画流派便是在此时确立的，并且可以推论，时隔不久雕塑流派也随之发展起来了。

史密斯在《工珠印藏文化百科全书》的导言中翻译了一段有关西藏本土绘画流派渊源的文献，这是目前最值得重视、且最有价值的文献记载。毫无疑问，随着藏文文献整理和研究的深入，将会发掘出更为翔实的艺术史料。从这段译注所披露的材料中可以看出，洛扎·门拉顿珠杰波（ལྷོ·བྲག སྨན·བླ·དོན·གྲུབ·རྒྱལ·པོ·）所建立的门塘（སྨན·ཐང་།）画派值得人们重视，据文献记载，该画派创建于1409年。门拉顿珠杰波曾同多巴·札西杰博（དོ·པ·བཀྲ·ཤིས·རྒྱལ·པོ།）一道研习绘画，看上去他的艺术创作灵感部分来源于元朝的桌毡绣织工艺，这种产生于中原的工艺品是作为宗教礼品传送到西藏去的。据工珠的记载表明，最晚从15世纪起，西藏的一批艺术大师的作品便倍受人们珍爱，他们的艺术创作灵感可能来源于各种不同的文化源泉，并不单纯是对约定俗成的艺术传统进行生搬硬套和盲目效仿。前面所述及的那些绘画艺术流派的传统至今仍绵延不绝。

敦煌的西藏绘画

依年代而论，我们所知可确定年代的最早的西藏绘画作品见于敦煌的著名的“旌旗”（banners）中，这些艺术品现在被保存于大英博物馆中的吉美博物馆（Musée Guimet）以及德里的国家博物馆中。这些绘画都有题签，这就为鉴别它们的起源提供了明确的标志。而且，这些绘画与发现于同一洞窟中的大量藏文手卷有着密切的关系。尽管在这一组绘画中存在着相当大的变化和差异，但是仍可看出其在艺术风格和肖像构图对比等方面与其他绘画大概有一些联系。

斯坦因第32号绘画作品

在敦煌所见的西藏绘画艺术品当中，具有最重要价值的绘画作品是目前被保存于大英博物馆、编号为斯坦因藏品第32号的那些作品，那是一大批千手千眼观世音的曼荼罗绘画作品。令人遗憾的是，这批画的下半部分已遭毁损，并且绘画色彩已褪，绢帛也已变成了褐色。卷轴装饰的中部所标的汉、藏文题签均已模糊不清，汉文题签用肉眼几乎看不清了。大英博物馆的韦陀（Whitfield）博士恩准我们对这些铭文题签进行红外线照相鉴别，从红外线照相看，藏文部分除了几个音节之外都很清楚，汉文字体也可通过区分和对比加以识别，看上去显然是藏文的翻译。这些绘画作品显然已经变质，但是它们仍然是9世纪绘制于敦煌的绘画艺术佳作的代表。通过藏文的音译和字译可以重构能够释读的汉文字句。

藏文铭文（在汉文的下两行）：

（第1行）འབྲུག་གི་(གི་)ལོ་…དགེ་སློང་བདག་དཔལ་དབྱངས་ལུས་ཀྱི་རིམ་གྲོ་
བསོད་ནམས་བརྩམས་ཏེ་སྐུ་གཟུགས་སྨན་གྱི་(ཀྱི་)བླ་དང་ཀུན་ཏུ་བཟང་པོ།

（第2行）འཇམ་དཔལ་གཞོནུ་(གཞོན་ནུ་)དང་ཕྱག་སྟོང་སྤྱན་སྟོང་དང་།
ཡིད་བཞིན་ཁོར་(འཁོར་)ལོ་དང་། ཡོངསུ་ (ཡོངས་སུ་) བརྩེ་བའི་ཁོ་ (འཁོར་)
ལོ་ལ་སོགས་འཁོར་གཅིག་བྲིས་སོ།

译文：“龙年，我，僧人白央，绘制成药师如来、普贤、文殊一鸠摩罗、千手千眼观世音、如意轮等一组佛像，这对我的健康有益，并且也是为了积累功德（即以绘制佛像的行动来为有情众生积德）。”

汉文铭文（在藏文上面，共9纵行）：

（第1行）敬画（？）药师如来法席

（第2行）……文殊普贤会铺（？）

（第3行）千眼一驱如意轮……不

（第4行）……

（第5行）……先

（第6行）……法界苍生

（第7行）觉（？）路

（第8行）……丙辰九月望十五日

（第9行）……

这幅画特别值得注意，其风格和良好的质地表明它与敦煌的其它大量的汉式绘画相关联，并且两种铭文合璧表明这很可能是吐蕃占领敦煌时期（781—848年）的绘画作品。其它原因也很清楚，通过对这些绘画中的所有人物进行详细对比分析，可以看出这些画出自两类不同风格的画家之手，否则就是出自对两种并存于敦煌的不同绘画风格都精通的画家

之手。因为第一，画的主体是按照汉族风格绘制的，第二，在药师如来的两边仅限于两尊菩萨肖像，这也许与注释56所提到的那一组西藏绘画有着直接联系。华生（Watson）在《中国大乘佛像的风格》一书第5页中分析了这两种风格，并认为从广义上划分，可分为“古典的唐代佛教绘画风格”以及“重探究印象而不注重固定手法”的风格，可以用“西方化”这个术语来表示，这可能与大乘佛像肖像构图新增加部分相伴随的外来影响密切相关。他认为，在一幅画中这两种风格兼而有之的一个例证是由松本所附的插图171。与斯坦因藏品第32号形成鲜明对比的是，这幅画完全吸收了上述两种风格，从而形成了一种新的艺术表现方式。

通过对斯坦因藏品第32号中的这两种菩萨进行详细的比较，可以看出这是两种独立的艺术风格。在药师如来佛像顶部的两侧，是一对转向他的藏一尼式画像，其中可能有一幅金刚手的画像。在这些画像下边的两侧，是骑着大象的普贤菩萨像和骑着狮子的文殊菩萨像。从藏文题签上看，这两幅汉式画像属于白央所绘的那一组画。第一组画像脸面方正、且有光环，而下面的两幅画的胸面则呈圆形。这些光环和曼荼罗的颜色为简洁明亮的彩虹色，与下面的两幅典型的有光环的画以及该画中的其他人物（尤其是千手观音）迥然不同。上面这两尊菩萨只穿了一件短小的paridhana。它们的左肩都挂着一条哈达，其穿戴风格摹仿的是印度和西藏菩萨的式样，而普贤和文殊菩萨穿的则是几乎遮盖住全身的道袍，仿效的是汉族含蓄的穿着习惯。这两组菩萨的珠宝装饰和头发式样完全不同，药师如来佛的侍者的莲座花瓣很简单，而下面两个坐在莲花之上的菩萨则有很多

花瓣。

藏一尼组画的道袍、发式、面部特征和珠宝装饰都相同，这可与该地区受藏一尼佛教文化影响的大量后期绘画作品作进一步的比较。例如，上面所提及的透明的paridhana）像裤子一样附着在脚踝上，上面还覆盖着一条短小的狮布（见图2），这是出自敦煌的藏一尼组画中的一幅画，图7则出自黑水城，其年代至迟在13世纪初。这些细节在“E组图”中也有表现，从拉达克阿尔奇寺中所藏的15世纪的壁画中也可见到上述特征。

781—848年间，吐蕃占领着敦煌，西藏绘画作品的大部分可能就是在这一时期绘制而成的，因为唐朝刺史张仪潮于848年收复敦煌之后，居住在这里的藏族几乎全都逃走了。然而，可以断定在敦煌发现的一些写本手卷是10世纪上半叶的作品。在伯希和所藏敦煌手卷第3531号中发现了一个不完整的吐蕃王室的世系，其中所提到的最后一个名字是拉喇嘛益西沃之父勒珠贡（ཞིགས་གཙུག་མགོན།），他是10世纪中叶的人。因此，不能排除某些绘画作品绘制于这一时期的可能性。

藏文题签中所署的龙年究竟是哪一年并不十分清楚，因为它采用的是以12年为一个周期的纪年方式。然而幸运的是，汉文铭文中可以辨认的最后一行有两个表示年代的字能够看清，这就是“丙辰”二字，这显然是9月15日。这两个表示十五的字之前有一个“望”字，“望”为月圆之日，即阴历的每月十五日。“辰”与动物龙相对应，“丙”与火对应，因而丙辰年也就是火龙年。假如此画确实是在吐蕃占领敦煌年间绘制的，那么唯一具有可能性的年份就是836年。因为一个丙辰年是776年，这是吐蕃来到敦煌之前5年，后一个丙辰

年是896年，这时吐蕃离开敦煌已有大约48年了，因此，斯坦因藏品第32号绘画作品极有能是在836年九月十五日被绘制而成的。

这幅画上的人物布局如下所示。

1

7　　8

2　　9　　3

5　　4　　6

1.药师佛
2.普贤会铺
3.文殊菩萨
4.千手观音
5.如意轮
6.Parinatacaka
7.藏尼式Padmapai(?)
8.未辨明的藏尼式菩萨
9.铭文题签

由于该画的下半部已遭毁损，因而只有观世音的头部和肩部清晰可见，而且还只能根据其多臂的特征加以辨别。观世音菩萨右边的那个菩萨像（即图中第5个菩萨如意），可通过其左手所握的法轮（在插图中并不清晰）予以辨认识别；观世音左边的菩萨像（即图中的第6个菩萨，除了其曼荼罗的顶部外，其他部分已完全看不清了，曼荼罗也有一部分难以看清，不过那一直伸展着的法轮尚依稀可见。最后这两个菩萨的位置可能被颠倒了，正如上文所指出的，虽然图中的第7个菩萨看上去好像是执着一朵莲花，但是这两个藏尼式菩萨的特征已不清晰了。他们都坐在略微向着一手持匿钵、一手持寻愿法印作辨论相的药师佛。

佛画家白央

在红外线照相被使用以及画中的铭文题签被释读之前，

我所持的观点是，假如此画实际上是由敦煌的两位画家分别绘制、合作而成的话，那么，由于汉藏合壁的双重题签的被发现和释读就使这一推测得到了证实，第7和第8两个菩萨是由一位藏族画家绘制的，其余的菩萨像全都是由汉族画家绘制的。现在已经十分清楚，这6个主要菩萨的画像是白央的作品，可是，由于有两个藏—尼式菩萨在题签上没有被直接提及，因而便遗留下了难题，即这两位画家是否参与了此画的绘制，或者整幅画是否都是由白央一人绘制的。如果是后一种情况的话，那么我们所面对的就是熟悉两种风格的画家，即，既熟悉汉族艺术风格或中亚—汉族艺术风格，又熟悉藏—尼艺术风格。尽管这是两套界限分明的艺术风格和习惯，但是通过对这两部分进行详细考证表明，其绘画线条并不存在太大的差别。

令人遗憾的是，汉文题签中标明画家名字的那部分已经完全褪色而模糊不清了，因此在其他汉式绘画作品或敦煌文献中所搜寻到的那些材料对鉴别此画均无济于事。但是，藏文手卷中三次提到的同一名称也许与此画的作者有一些相互联系。

据伯希和敦煌手卷藏品第1203号的第6行记载，有一位名叫白央的佛僧希望借5驮（ཁལ།）玉蜀黍，货物被贴上加盖印章的借条，以便秋季偿还。

伯希和敦煌手卷藏品第1257号包括藏、汉文对照的佛教“经”、“论”目录等内容，没有标题，共3页。在第3页页末，只是用藏文写道：“由白央编撰而成”（དཔལ་དབྱངས་ཀྱིས་ཏེ་ཞུ།），汉文中显然没有这个名字的对应词，因而几乎可以断定，该目录中所写的白央是一位藏族。该文献的汉、藏文

书写都很流畅，编撰者也许对这两种语言文字都很熟悉。法国学者戴密微认为，在8—9世纪的吐蕃占领地区，双语通用的情况是很普遍的，不仅在从事过大量藏→汉、汉→藏翻译的佛教高僧如著名的曲珠(ཆོས་གྲུབ，即汉文所称的法成）等人当中，而且在当时的一些世俗官吏中也经常双语并用。在该文献的最后一页中，有3行汉文与该文献的主体部分是相对独立的，其中提到一座名叫大云山的寺庙，可是书写得很笨拙，这与佛教经、论目录显然无关。这样看来，白央之名在敦煌的汉一藏双语并用的文献中曾出现过两次。

第三处提到白央之名的文献见于印度事务部图书馆藏品第3531号。该文献中有775年建于西藏的第一座寺庙桑耶寺的住持堪布世系表，伯（དཔལ།）部落的白央在表中出现了两次。此表是当时专门记载桑耶寺历史的非常重要的文献史料，它记载了除于842年杀害抑佛的赞普朗达玛的拉隆白吉多杰(ལྷ་ལུང་དཔལ་གྱི་རྡོ་རྗེ།）之外的两大活佛的世系。因此，可以断定其年代为9世纪下半叶，大约是吐蕃政权在敦煌崩溃之时。

杜齐在《小部佛典》第2卷关于桑耶寺辩论的章节中，依据藏文文献论述了关于两个被称为白央的僧人的一致性的问题，他认为他们似乎都与大圆满法（རྫོགས་ཆེན།）有着密切关系，大圆满法是被视为与中原汉地禅宗关系密切的西藏哲学流派。在两个人当中，伯·白央是桑耶寺的住持。显然，至少有一位名叫南喀宁波（ནམ་མཁའི་སྙིང་པོ།）的大圆满法师到过敦煌，另一位名叫娘丁额增（མྱང་ཏིང་ངེ་འཛིན།）的人作为外交使者的首领曾于804年到过中原内地。

在伯部落的白央、卫藏的娘氏和敦煌的那些部落之间也

许并没有什么联系，他们都是或多或少与同时的汉人有种种联系的僧人，仅此而已。在斯坦因藏品第32号中所提到的那位画家和伯希和敦煌手卷藏品第1257号的编撰者的记载中，提供了两种文献的双语对照情况，看来两个白央很可能指的是同一个人。

敦煌的吐蕃赞普壁画

敦煌壁画中的那些描绘吐蕃赞普的画像可能也是吐蕃统治敦煌时期的作品。这些壁画可能出自汉族或中亚画家之手，它们不仅具有历史价值，而且也是研究藏族服饰史的重要文物资料，因西藏服饰史的研究仍是一片空白。在翟理斯（Giles）所译《敦煌录》第709页（汉文献第752页）中，将其中的一幅壁画译作“壁画吐蕃赞普部从”。这与秋山光和与松原在《中国艺术》第2卷《佛教石窟寺》中所附插图61、亦即《敦煌壁画》中所复制的第159窟中的第34和35图可能不是同一幅壁画，这是唐朝中期吐蕃占领敦煌时期的作品，画上的题签简称之为“女王像”。而阿克雅玛和马苏巴拉则认为其表现的是一位吐蕃赞普，滕枝晃还提供了更为准确的细节，他认为，这幅壁画发现于第159洞窟东墙的维摩辩部份，在此像旁边有一用藏文书写的卷轴装饰，文曰བོད་ཀྱི་བཙན་པོ།，即吐蕃赞普。在我所见到的画像中，还没有一幅画上有这样的题签。滕枝晃也认为这幅壁画是吐蕃占领敦煌时期的作品。

该赞普身着一件肥大的白色袈裟，长袖，宽领，这种服饰在古代西藏似乎很流行。赞普的头发用红丝带编织，发结

齐耳编结，这是流传至今的卫藏地区藏族男子的普遍头饰。赞普头上还戴着一块白头巾，冠上竖着一条细长打褶的红头巾，腰间悬挂着一柄短剑。被发现于拉萨的那些古代藏王的画像都戴这种头巾，《新唐书》第216卷中对吐蕃赞普有这样一段描写：他“身披素褐结，朝霞冒首，佩金镂剑钵掣逋立于右”。在第159洞窟的壁画中，赞普左边的随从是两位身着黑、白色服装、头饰均为镶花白布的女子。

伯希和在《敦煌石窟》第1卷图64上发表的另一幅壁画，是第19洞窟（现为第158窟）中的壁画，它所展示的是由两名侍者相伴随的一位赞普，他正站在一群藏王之前哀诵佛陀的《大般若涅槃经》。这幅壁画所展现的种族风格和民族服饰的明显特征最令人感兴趣。有晕轮的吐蕃赞普与他右边的侍者都戴着头巾，赞普的头冠上有高耸的凹槽褶。在一个卷轴装饰的左上部，有用藏文书写的“吐蕃赞普”字样。在同一壁画中的其他部分却不易鉴别，因为每个卷轴装饰都是虚空而垂直的，而有一个藏式卷轴装饰则是水平的。在吐蕃赞普身旁的下方，站着一位由两名侍者拥护着、并且也戴着晕轮的汉族君王。显然，吐蕃赞普支配着这群人，几乎可以断定，这幅壁画是在吐蕃占领敦煌时期绘制的。

近代的藏族大学者更敦群培（1904—1951年）在其所著《白史》（དེབ་ཐེར་དཀར་པོ།）的第12—13页中，论述了古代吐蕃赞普的服饰问题。他认为，吐蕃赞普以及他们的大臣们在衣着服饰方面全都效仿波斯的风习，当时吐蕃与波斯的关系极为密切，因而其服饰习俗也就传入了西藏，头巾（ཐོད།）、淡红色的布（དར།）、披风（ཐེར།）、粗帛布（ཟ་འོག）以及松赞干布所穿的那双前尖卷起的拖鞋等服饰都是从波斯传来

的。接着，更敦群培进一步准确地描述了这种头巾与后藏的节日的关系，他认为这种头巾在那些声称是古代吐蕃赞普后裔的家族成员当中仍然在流行。令人遗憾和惋惜的是，由于更敦群培于1951年英年早逝、而未能完成《白史》的写作，所以关于他本人的文献材料竟告阙如。在印度最近出版的有关更敦群培生平简历的书中，记载他曾经在拉萨大昭寺顶部的一座小经堂里，站在松赞干布像前久久凝视，也许他正在仔细地观察赞普所戴的头巾。

另一幅画便是在汉藏关系发展史和藏族服饰史上都具有重要价值的《步辇图》，是由唐朝官员兼宫廷画家阎立本(627—673年)绘制的。据说画中的一位人物是松赞干布的著名大臣噶尔（མགར།），他在谒见唐太宗时，当面拒绝了太宗将其孙女琅玡长公主许配给他的好意。《文物》杂志上所发表的一篇文章对这幅画进行了分析和阐述，从而使吐蕃使者身份不明的问题得到了解决。文中将噶尔·东赞域宋（མགར་སྟོང་བཙན་ཡུལ་ཟུང་།）描绘成一位身材修长、威严英俊、蓄着胡须的长鼻子中年男子，身着印着萨珊式的圆狐图案的服装，绶带上吊着一个小烟袋和其他装饰品。

据说阎立本的长兄阎立德还绘制了一幅文成公主离唐赴蕃图，这就是幸存下来、且鲜为人知的卷轴画一《文成公主降蕃图》。

黑水城绘画艺术

本书所附的图7、图8两幅精美的插图，是出自西夏古王国边境城镇黑水城的西藏式绘画作品。这两幅作品的绘制年

代必定与本书第一章所论述的木刻版画一样，是在成吉思汗发动征讨西夏（藏文写作མི་ཉག）的战争初期，即在蒙古军队劫掠黑水城之前。

至于本世纪初库兹诺夫（P.kezlov）所发现的西藏绘画作品，奥登堡（Serge d'oldenburg）认为，绘制于黑水城的这些画像在构图方面都极为相似，仅仅有一些细枝末节不同，因此我们可以推断，这些绘画作品都渊源于同一艺术源泉，即众所周知的古代佛教世界。毫无疑问，这一共同源泉便是采用尼泊尔的绘画手法表现的波罗—舍纳（Pāla-Sena）王朝的艺术风格，是由藏族画家传到西夏的，西藏与西夏之间有着密切的文化联系。

巴尔（Pal）和黄廷赜都论述了黑水城绘画与辉煌壮丽的"E组图"之间在绘画风格上的联系。巴尔进而还阐述了这些绘画作品与密宗系列壁画之间的关系，密宗壁画是元代敦煌藏经洞中藏式壁画的上乘之作。并且，黑水城绘画艺术与卫藏的艾旺（Iwang）壁画也有联系。笔者将在本书第一章中进一步论述这些绘画作品与木刻艺术。

阿 尼 哥

众所周知，元代(1280—1368年)，中央王朝的佛教管理机构宣政院是由西藏僧人掌管的，而且元代以降，藏传佛教的影响波及到汉地的佛教绘画、雕塑和制陶术。萨迦派僧人与蒙古族中央朝廷之间的"供施"（མཆོད་ཡོན།）关系始于1245年，这种关系是在中国刚要形成统一的世界帝国之前由阔端汗和萨班·贡噶坚赞(1182—1251年)共同建立起来的。1253

年，忽必烈在出征河南时，邀请萨迦派僧人八思巴（1253—1280年）到元朝宫廷。1260年，当忽必烈宣布即“可汗”位时八思巴在喀喇昆仑被元朝皇帝封为“国师”。从此，藏传佛教便成为包括中原在内的蒙古帝国东部的官方宗教。1276年，在八思巴最后一次返回西藏时，被元朝王室授予“大宝法王”的封号，这是宗教政权机构的最高封号，这一封号后来为明王朝所沿袭，明成祖当政时，授予第五世噶玛巴黑帽系得银协巴同样的宗教封号和权威。

传统观点认为，元代以来中原绘画、雕塑艺术所受到的藏传佛教或尼泊尔艺术风格的影响始于尼泊尔王室的后裔、年轻有为的艺术家阿尼哥（1243—1306年）。阿尼哥的传记见于《元史》卷203。1260年，年仅18、9岁的阿尼哥应八思巴的邀请，率领24名工匠师来到了元朝蒙古的宫廷中。后来他在西藏建造了一座金佛塔，在打算返回尼泊尔时，受八思巴的鼓励访谒了蒙古大汗。他不仅给忽必烈留下了好印象，而且以其精湛的技艺和多才多艺的本领令四座皆惊。耸立于北京妙应寺的那座雄伟壮丽的巨塔——白塔，便是由阿尼哥主持修建的。该寺是由西藏僧人建造的。据金狄苏所著《中国建筑艺术》一书认为，白塔建于1271年，该书附有白塔的一幅图片。可是，据《中国佛教画集》图18所示，白塔是阿尼哥于1348年（至正八年）设计建造的。除了这处遗迹之外，还有一座建于清代、与妙应寺白塔不尽相同的白塔，这就是人们平常在北京北海公园内所见的那座白塔，除此以外，再没有阿尼哥所设计建造的塔或别的建筑物得以幸存下来。有一尊油上干漆的美丽的元代菩萨塑像，看上去好像是仿照阿尼哥所创立的艺术风格塑造的。

就目前所知的、创制于元代的藏传佛教艺术作品的有限数量，尚难以确定当时传入中原的尼泊尔和西藏两种艺术风格之间是否有联系，难以断定这两种艺术风格是否被同化或融合，也难以把阿尼哥的艺术作品视为原始的外来艺术的典范。

《元代画塑记》中有关于阿尼哥奉命制作几件雕塑品的记载，该书还记载了1295—1330年间元朝宫廷艺术家和工匠师所用的材料，铭文题记均用汉文书写，该书记载了每件作品制作年代、制作地、所制作的塑像和绘画的详细数目以及所需的材料等。最初收录在元朝的百科全书《工典》中的工匠部分，《元朝经世大典》中没有收录，作者佚名。由于该书被艺术家和工匠师们奉为取材构图的范本而得以幸存下来。据该书导言记载，这一时期是元朝艺术的鼎盛时期，阿尼哥及其汉族徒弟刘元是当时最为活跃的艺术家。该书还提到了阿尼哥之子阿僧哥参与创作的一些艺术项目，并记载了刘元的众多门徒的姓名。尽管某些元朝宫廷画室的名称尚待进一步考证和研究，但是从艺术取材的角度看，本书是一部具有很高参考价值的工艺术语词典。

例如，该书第2页便提到阿尼哥，书中记载他于延祐七年(1320年)二月十七日受朝廷委派作画，在他所绘制的作品中，仁宗皇帝和皇后的画像是按照忽必烈汗的形制绘制的。据该书第8页关于佛教雕塑的部分载，大德三年(1299年)十一月十六日，“法”师张松坚祭奠法座，呈报北斗殿前的三清殿的左、右走廊业已完工，可是尚无可为他们效仿的塑像。皇帝便提议由阿尼哥主持此事。该项工程包括191尊塑像，外加64幅版画。下面便是该项工程所用材料的细目，其

中，制作工具单列，共提到了6种类型的笔。例如，用了3800支大、小粉笔；2100支筋头笔；100支描笔；1800支绫金笔；1500支莲子笔等等。据该书第11页载，大德八年（1304年）八月，阿尼哥奉命为前面所提到的寺庙三清殿制作殿内塑像（据说该寺是由忽必烈汗建立的，座落于城隍庙之东），并要求阿尼哥重新制作那些已经破损失修的塑像。书中共提到181尊塑像，其中有13尊供奉于大殿。在所用的材料中，黑发和9对青目就占了6两。大德九年（1305年）十一月四日，司徒阿尼哥及其他工匠师奉诏为千手观音、阿弥陀佛和其余4尊佛像镀铜镏金，为此，共用了418斤蜂蜡、843斤黄铜、34两银子等材料。

本书中有几处提到与“西番”有关的材料，例如有“西番粉”、“西番碌”、“西番砂”等。在第6页，还提到曾用“西番颜色”为仁宗皇帝画像。第30页记载了一尊“西番水镀研金”。尽管这也称为氮金，但是可能是指水银工艺已被运用到了雕塑艺术之中。

这样，我们就已进一步充实了阿尼哥传记中所提到的他在元朝的宫廷活动的证据。阿尼哥所创立的艺术传统在中原经久不衰，18世纪的藏族学者、《汉区佛教源流记》的作者贡布加（མགོན་པོ་སྐྱབས།1690—1750年）在其所撰《造像度量经解》（大正藏1419）一文的前言中，仍然确认了阿尼哥的艺术成就。他还曾将玄奘所著《大唐西域记》一书节译成藏文。

飞　来　峰

同一时期（1300年前后），在中国东南部的杭州，一部

分藏传佛教高僧也在忙碌着。管主巴于1302年主持刻竣西夏文《大藏经》（详见第一章）之后，又于1306—1307年刻印了碛砂版汉文《大藏经》的密教部分。另一位著名的僧人杨琏真加则在飞来峰青林洞外墙的飞来峰洞窟负责一组佛教密宗石刻的雕刻。秋山光和在其所著《支那佛教史》第5卷第102页的插图图注中指出，石刻铭文上刻有作为主要施主的杨琏真加的名字，所署年代为至正二十九年（1292年），据铭文记载，他当时为“江南释教总统。”而谢和耐（Gernet）则认为，蒙古族在征服中国南方之后，在杭州建立了一个新的宗教事务管理机构，而且，1277年以后，该机构便由名叫杨琏真加的西藏僧人掌管，后因犯罪而被贬官。《元史》卷202中提到了他，其中有关于他在101个不同地方盗墓的记载，尤为严重的是，他于1278年盗了位于绍兴附近的南宋皇帝的墓。《新元史》卷223把他视为忽必烈汗朝廷中另一个著名机构的成员之一，认为他是曾作过一段时间宰相的回鹘人桑哥。《支那佛教史》一书的作者认为，杨琏真加及其弟子是蒙古族中的藏传佛教僧人，并且指出，在这些石刻中发现藏传佛教的影响不足为奇，而令人惊奇的是，在南宋古都杭州的飞来峰发现了如此众多的佛教密宗造像，在中国北方所发现的元代佛教艺术品却很稀少。在元代的史书中，并没有明确记载杨琏真加究竟属于哪个民族。

把上面所论及的西夏文版和汉文版《大藏经》中所保存下来的插图加以考察和对比，可以看出，这两种版本中的绘画插图都体现出藏传佛教的强烈影响，并且，当时所有的这些石刻艺术都表明，1300年前后的杭州是藏传佛教的一个活动中心。

居庸关

矗立于北京西北部的长城关口居庸关那给人留下深刻印象的云台，是遵奉元朝的最后一位皇帝顺帝（1333—1367年）的旨意建造的，最初台上建有3座并排的白色藏式佛塔。村田和腾枝晃在其合撰的两大卷的著作中，详细地考证和研究了这种“门塔”，他们判定此项工程于1343年开工，至1345年竣工。据铭文记载，元顺帝下令将门塔建成3塔并排的“过街塔”，“这样，过往行人从下面的洞门通过，就等于拜佛而会得到佛陀的保祐了。”云台是由西藏喇嘛南喀僧格（ནམ་མཁའ་སེང་གེ་）设计、并主持建造的，到贡噶坚赞贝桑布（ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན་དཔལ་བཟང་པོ།1310—1358年）时圆满完工，贝桑布是元朝的第11位也是倒数第2位“帝师”，是西藏佛教萨迦派僧人。

云台这种建筑艺术形式是从国外传入中国的，村田和腾枝晃在他们的著作第328页中认为，“过街塔是在元朝由西藏喇嘛传入中原的，当时元代的汉文文献中还征引了几个实例”。这里所列举的两个实例已不复存在。有两处像居庸关这样的建筑曾经矗立于通往京都的战略要道上，据说其中之一即是位于西南的那座由忽必烈建造的门塔，另一处则是于1354年建于北京西南交通要道上的芦沟桥。居庸关上的这些佛塔建成后在100年内便全被毁坏了，据记载，1448年重建的木阁门楼取代了这些过街塔。在西藏本土，门塔也有相同的功用，在重要城镇，如拉萨以及原为西藏的一个古老的邦国、现在尼泊尔境内的木斯塘的首府洛门塘（གློ་སྨོན་ཐང）等

的入口处都可见到屹立的门塔。

在门洞券面和里边的所有浮雕中，最为壮观、且在出版物中最常见的便是四大天王的浮雕像。从浮雕的风格看，属于汉地佛教艺术后期的作品，而其肖像构图方面则体现了西藏佛教的传统。幸存下来的浮雕，构成了居庸关浮雕艺术的主体，从浮雕的风格和肖像构图的角度，可以清楚地确定它们在藏传佛教传统艺术中的地位。村田和腾枝晃认为，居庸关的建筑雕刻艺术体现了汉地藏传佛教艺术的最高水平，它们与阿尼哥所创立的艺术传统可能有着某种联系。

居庸关前的“天堂之门”成为众多印度、尼泊尔和西藏神灵的庇护所。这种建筑类型的门塔，装饰华丽，塔顶上有一只衔着蛇的鹰，支撑着三面门塔的横梁上栖息着的一只鸟或一条鳄鱼，这恰好与柱头两边垂悬的装饰相吻合。在一头象的背上，站着一种后腿起舞的独角兽，起到了加固那些圆柱的支撑力的作用。在居庸关券门基座的两边还发现了大型的交叉金刚杵。券门内、墙上、券洞顶部、洞壁两侧全都是佛教画像、纹饰和经咒等浮雕，券洞两侧斜面上刻着十尊坐佛（“十方佛”），十佛之间遍刻小佛（“千佛”），十佛坐在同一门洞之上，这是一个有莲花柱支撑的三券门的门洞。券洞顶部正中平面上刻着阿閦佛、遍知佛、阿弥陀佛、金刚手和释迦牟尼五佛的“曼荼罗”，洞壁两侧刻着六体文字的经咒和造塔功德记。六体文字为兰查文、八思巴蒙文、藏文、回鹘文（维吾尔文）、西夏文和汉文。其中的两种主要经咒是顶髻圣母陀罗尼和如来心陀罗尼。这种多语并用的铭文在元朝蒙古王室中运用得很普遍，并被保存在明代的藏传佛教文献中得以流传下来。在本书第4章中，笔者论述了一

种用4种文字书写的著名佛教文献的木刻版，这种木刻佛典于1431年刻印于北京。在关于永乐青铜制品的那一章中，附有一幅描绘得银协巴于1406年拜谒明代第三位皇帝成祖事迹的大型卷轴画、并提到铭文是用6种文字刻写的。

虽然居庸关的佛教雕刻艺术是中国北方自元代以来唯一幸存的佛教艺术遗迹，但是它证明，在蒙古族统治中国的元朝时期，中原地区的藏传佛教艺术已经非常发达。

江孜白居塔

在西藏本土，建立于15世纪初的江孜十万佛塔也许是西藏工艺师所创造的最为重要的佛塔艺术遗迹。其主体建筑采用的是大“曼荼罗”（坛城）的建筑形式，在塔上的706个佛龛中发现了无数辉煌壮丽的壁画，这体现了西藏早期藏传佛教艺术最成熟和最为精湛的艺术表现手法。重新套色上彩的佛塔壁画渴望在不远的将来得以出版面世。1959年到卫藏地区进行考古发掘的中国考古工作者向世人宣布，从艺术价值的角度来看，江孜白居塔是中国境内非常独特的佛塔，这无疑是艺术史上伟大的里程碑之一，并将享誉世界。杜齐在其3卷本的大作《印度—西藏》一书中，阐述了江孜白居塔的历史及其重要的艺术价值，该书至今仍然是唯一全面论述江孜佛塔壁画的出版物。与对西藏艺术史研究的重视程度相比较，该书鲜为人知，几乎没有得到充分利用。或许是由于难以全面地接触这些壁画，而且还因为这种版本在意大利已十分罕见，因而很有必要再版此书，图版最好采用现行的对开本，文字则以英文版为好。江孜白居塔可能是西藏最大的佛

塔，它是由江孜法王曲吉饶丹贡桑帕巴（ཆོས་རྒྱལ་རབ་བརྟན་ཀུན་བཟང་འཕགས་པ་1389—1442年）于1427年建造的。佛塔的内部和谐协调，符合西藏的审美观念。这种建筑艺术风格至今依然为雪域西藏的工艺师和艺术家们所采纳。

尽管江孜白居塔由于佛像遍布而存在着技艺风格方面的差异，但是从壁画中的小佛像以及将在本书第二章、第四章中描述的1410年和1431年刻印于北京的两组木刻画之间仍可看出其艺术风格的密切联系。而且还可以把永乐年间的青铜制品同发现于江孜白居塔中的单个佛像类型进行比较，并且，在明代，中原和西藏之间也存在着密切的艺术联系，本书第五章将阐述15世纪初汉藏艺术联系的特点。

铭文题签

正如上文所指出的，西藏艺术史研究的主要难题之一，是署明创作年代的艺术作品十分匮乏；加之，西藏的外来工匠师的艺术风格纷繁复杂，而“雪域”境外的佛教造像的主持者又风格各异，从而导致对许多问题难于作出决断，甚至在铭文题签方面也遇到了这种困难，究竟谁是该项建筑或雕塑作品的真正设计人和创建者，往往难下断言，而上述署明汉文年代日期的几套“唐卡”艺术作品则提供了极好的例证。

就目前所知，有一些显然属于另一种艺术传统的佛教造像杰作还刻有藏文铭文，其中最杰出的佛像，可能是被保存于克利夫兰博物馆的那尊制作于克什米尔的佛像，据谢尔曼·李（Sherman Lee）断定，这是8—9世纪的作品。巴尔根据铭文加以识别，认为其为“密宗法师（སྔགས།）龙王

(Nagaraja)所奉献的物品”，并且声称，这位法师必定是主持塑造这尊佛像的一位有钱有势的高僧大德，或许他还巡游过克什米尔。谢尔曼·李认为，铭文是在佛像塑毕之后、晚些时间刻印的，这当然是非常可能的。可是，从下文所提供的资料来看，把该佛像制作的年代断定为8、9世纪可能是不足为信的。在这里，我由衷地感谢吉美博物馆的吉尔斯·贝甘（Giles Beguin），因为是他指出了塔波（Tabo）的木刻版画中的佛像与这尊佛像之间存在着极为相似之处，杜齐断定其为10—11世纪的作品（见《印度 — 西 藏》3卷的第1卷，第90页）。

ཇོ་བཙུན།，直译为“圣者”、“大德”，吐蕃王室中的任何一位僧人的传承者都可以被冠以这一头衔，ཇོ། 是འཕྲུལ་གྱི་ཇོ་བཙུན་པོ།一名的组成部分，据此可知其为雅隆王朝时代的古代王族。最著名的“尊者”有待于在阿里王室中去寻找，他们是卫藏最后一位吐蕃赞普朗达玛的嫡系后裔。统治后藏与阿里地区的该王族中的几名成员曾出家为僧，而其中最著名的高僧，则是拉喇嘛益西沃及其侄绛曲沃。白玛噶波在论述他们统治时期所制作的佛像时，称他们为“叔侄二尊”（ཁུ་བཙུན་ཁྲི་དབོན་རྣམ་གཉིས།）。尽管益西 沃 半途去世，但是他在迎请毗俱罗摩寺的阿底峡大师入藏这件事上是起过重要作用的，在他的迎请下，阿底峡大师于1042年到达古格王国的托林。据说这位藏王还遣送了24名幼童去克什米尔学习佛教，其中的幸存者之一、大翻译家仁钦桑布(རིན་ཆེན་བཟང་པོ་958—1055年)在返回西藏时，带来了32名迦湿弥罗工匠师到他所建立的几座寺庙中去从事绘画和雕塑创作。

拉喇嘛益西沃也有两个儿子出家为僧，一个名叫龙王，

另一个叫天王，年长者很可能就是保存于克利夫兰的那尊佛像的铭文中所称的“至尊”龙王。可资利用的有关兄弟俩的详细材料微乎其微，并且，目前还不敢断定与克什米尔有着如此密切关系的“至尊”龙王会不会被发现和识别。

关于西藏佛教衰落问题的两份文献已经刊布，一份是益西沃没有署明年代的文献，另一份文献据绛曲沃之兄颇章喜瓦沃（ཕོ་བྲང་ཞི་བ་འོད།）断定，大致是1032年。喜瓦沃是龙王的堂兄，因而几乎是同时代的人，假如说该佛像是龙王的原型，那么其铭文至少应当署明其为11世纪初的作品。这一识别也会使巴尔所下的龙王必定有钱有势的断言得到印证。

就这尊佛像而论，它是一尊可以搬运的塑像，很显然，制作该佛像的工匠师来自克什米尔，可是铭文中却没有更详细的证据，目前尚未得到确定该佛像究竟制作于何地的最后结论，除非发现一部具有特殊参考价值的文献。然而，利用历史资料完全可以考证鉴别刻于法座之上的那些人的名字。这一点很重要，凡是可以利用的证据都应当充分加以利用。关于西藏佛教艺术的出版物不胜枚举，可是对铭文题签或含糊地提及，或者完全被忽略了。虽然在某一铭文中很少见到工匠师的名字，但是施主的名字却比比皆是，随着历史研究的深入，这些名字也许会成为断定这些佛像和唐卡制作年代的重要依据，因而也就可能成为判定其艺术风格的创立与发展的重要标准和依据。铭文本身确实存在着许多问题，因为通常是由那些目不识丁的工匠刻写的，故其拼写错漏百出。语言方面的问题，应当向西藏的饱学之士请教，因为他们至今还在广泛地运用这些语言。在描述一尊佛像时，不仅应将其铭文予以音译和意译，而且还应当全文翻译，并明确指出

该佛像塑制作于何时、何地。

尽管人们已经认识到一件作品可能会因为其内在本质的美而受到重视，并成为鉴别该作品的标准，可是如果某个西藏艺术作品研究者忽视了记载该佛像制作者名称的铭文题签，甚至忽略了佛像上所描写的人师或神灵的名字的话，那他肯定不会作出公正的判断，这不仅对他本人和读者无益，而且也不利于这些艺术作品本身。

关于青铜塑像的类型和风格的记载，上文已经论述，还有另一种可能性可以引起人们对这些艺术作品的融合及其渊源加以鉴别的兴趣。在牛津的阿西莫林博物馆（Ashmolean Museum），保存有一尊站立式度母（第A34号卷画），其莲座背面有一条铭文，曰“噶丹尼玛”（དགའ་ལྡན་ཉི་མ།）。另一尊由私人收藏于伦敦的金刚萨埵站立塑像，恰好也在同一位置上刻写着一条铭文，曰“德莫尼玛”（དེ་མོ་ཉི་མ་）。从所知的“法王”时代所制作的这类佛像的名称来考虑，可以看出，这两条铭文大概都是指佛像制作的时代。另一方面，这也许是指制作于某一专门作坊的某种类型的青铜塑像，或者是表示该佛像制作于某一地区。“噶丹”两字，很容易使人联想到宗喀巴于1409年建立的噶丹寺；“德莫”则是卫藏地区一个重要的活佛转世系统的名称（第穆），该系统的高僧曾经3次出任西藏的“摄政”。无论这些铭文的含意是什么，可能都是指某种类型的青铜塑像。倘若能够把刻印有同样铭文的塑像都集中到一起，那么上述问题就会迎刃而解。

译自1974年英国出版的《早期汉藏艺术》一书

西方发现西藏史（下）

［法］米歇尔·泰勒 著　　岳岩 译

五、研究藏学的初级阶段

法国旅行家和植物学家维克多·雅格蒙（Victor Jacquemont）于1832年曾写道："上帝使我们避开了西藏人"，他为藏语（其弯弯曲曲的文字、外加的辅音和哑音）那令人望而生畏的外貌搞得不知所措，同时也对当时所说的"喇嘛教经文的神学、宇宙学和所谓历史学的大杂烩"感到畏惧。在19世纪时，这种观察问题的方式在西方人中广为流传。然而，部分原因是由于文化冒险活动的乐趣，另一方面是由于怀有一种科学目的，某些具有怪癖的人便下辛苦去学习西藏的语言和研究其经文。从该世纪的30年代起，西方人与西藏人的关系史便有了新的转机。

这并不是一种偶然的巧合。事实上，在1815—1830年间，英—俄在中亚的竞争产生，并很快就激烈起来了，而且与此同时发展起来的还有对东方研究的兴趣。当时俄国人已开始了他们向突厥斯坦诸汗国的扩张，而英国人也将其势力扩展到了锡金和尼泊尔。在俄国就如同在英属印度一样，

学者们都开始关心内陆亚洲诸民族的语言和宗教了。

即使他们的工作促进了俄英帝国的形成，这些东方学的先驱们并未怀有促使其同胞贬低亚洲文明的偏见。他们对异族语言的接触就如同他们那些具有“严格的”科学精神的同事们对于贝壳、化石、植物和动物标本的兴趣一样。这一切也都是宇宙间谜一般的事物中的因素，其中的每一种都具有其位置及其存在的原因。其次，现在尚有这样一种希望，即所研究的内容（骨头、水晶或辞汇后缀）某一天都会显示出它是谜一般的事物中的所缺者，它的发现最后可以使人理解创世的最后计划。

在大陆的地理之谜中，西藏似乎由于它在亚洲地图中的中心地位而成了一种决定因素。它是东方最高的地区，中国、印度支那和印度的大江大河均自那里发源。同样，由于当地的许多民族和在蒙古游牧部族中的克什米尔人而使西藏成为著名宗教中心的地位又使它成为一个朝拜的对象。当然，对于那些开始关心东方宗教的西方人来说，这是一个遥远而又属第一流的中心。

喇嘛教到底是什么呢？大家可以在哪些方面把它比作锡兰、缅甸、汉地、日本和朝鲜的佛教呢？它从什么时候起开始存在呢？它可以使我们懂得有关普通的佛教、亚洲和人类的一些什么内容呢？

提出这些问题的第一个人是德国东方学家克拉普洛特（Klaproth）。他在19岁时创办了一份研究东方的刊物，后来曾在中国作过长途旅行，在此期间搜集了有关西藏的大批文献。它们之中包括一本为旅行家们写的导游书，由一名于18世纪末在拉萨任职的中国政府官吏所写，克拉普洛特把

它译成了法文。克拉普洛特在返回欧洲之后应拿破仑·波拿马的邀请而居住在巴黎，成了法国亚细亚学会的创始人之一。该学会最早为唯一的和后来又成为主要的西方藏学研究中心。但西藏学的真正创始人却是另外两个人，他们一个是匈牙利人，另一个是英国人，都曾在喜马拉雅山地区度过数载，于此期间完全与欧洲文明相隔绝。

漫游亚洲的人

在这两个西藏学的开山鼻祖中，最有慑服力者是乔玛（Korosi Csoma）。乔玛于1784年生于当时尚属匈牙利的特兰西瓦尼亚（现属罗马尼亚）。这个略有驼背的小个子人双眼阴郁、伤感，宽额头下的目光犀利。为了掩饰一种受人怀疑的傲慢，他会呈现出一种无法惹人生气的谦卑。他那强有力的头脑酷似一头发怒的狮子。他在哥廷根大学学习过医学、神学、哲学和地理学。30岁时，他已经学会了近半打的语种，包括希伯莱语和拉丁语。他坚信在其母语匈牙利语与西藏边陲的一个游牧民族的语言之间发现了某种联系。1812年，克拉普洛特写了一部有关该部族（维吾尔族）的专著，证明了其语言与突厥语组（而不是匈牙利人所属的芬兰—乌戈尔语组）有亲缘关系。乔玛未曾读过此书，也可能他故意佯装不知克拉普洛特的发现以使其奇特的语言理论不受危害。这一点很快就变成了他固有的一种顽固不化的思想。1820年元月1日，他步行出发赴东方，携带希腊文的《荷马史诗》、拉丁文的《荷拉斯》、四、五种辞典和一件替换的衬衣。

两年之后，他到了喀布尔。一旦当开伯尔山口的大雪融化时，他便继续其穿行克什米尔和向荒芜人烟的拉达克地区攀登的旅行。在列城以西的一个山谷中，他遇到了一名叫作威廉·摩尔克罗夫的英国冒险家，此人向他长篇大论地讲述了西藏，送给他一本乔治的《藏文字母》。

当时，摩尔克罗夫很可能是在南亚的第一个对西藏略有所知的白种人。他的性格中不乏生动和新奇的特征。数年之前，他在伦敦的牛津区作兽医，但因发明一种本来可能会使人机械制造马掌铁的方法却使他破产了。他再次出发赴印度，在坎普尔任东印度公司种马场的总监。1811年冬，摩尔克罗夫偕孟加拉军队中的一名上尉随二十名苦力和一名负责徒步测量距离的班智达共同翻越了喜马拉雅山。这次探险的目的是沿印度河上游打开一条印度与西藏之间的通商道路。但西藏人却拒绝与夷人谈判并将他遣返到喜马拉雅山的彼麓。摩尔克罗夫却得到了测绘印度河、象泉河上游盆地与玛法木错湖南岸一幅地图的机会。

1819年，摩尔克罗夫出发从事第二次更为野心勃勃的旅行。他冠面堂皇的使命是到布哈拉采购公种马，以与在坎普尔建立的公司的母马杂交，但有某种理由可以认定他也秘密地受命获得有关西藏西部、拉达克、克什米尔和阿富汗的政治及军事形势的资料。摩尔克罗夫没有直接前往布哈拉，而是在四年间穿梭般地来往于斯利那加和列城之间，与克什米尔地区的头人们建立了关系，甚至使加尔各答非常震惊的是与他们缔结了政治协议。正当他在一次进行这种外交游戏的途中，偶然的机会使他与乔玛相遇了。

他也可能被这名匈牙利人那始终都有一点茫然失措的仪

表感动了。但他更可能是发现，如若学习藏文，乔玛对他就太珍贵了。摩尔克罗夫本人没有讲过藏语，在英属印度没有任何人讲藏语，而且他还认为依靠翻译是绝对不会令人满意的。这位乔玛的性格略有一些古怪，但却是一名了不起的语言学家，由于缺乏经费而处境拮据。摩尔克罗夫建议他定居在拉达克并在那里编写一部藏—英辞典。乔玛当时接受了这一建议，因为他由于奔波不定而感到疲倦了。他知道自己需要钱（他想在欧洲订购书籍），摩尔克罗夫要求他从事的工作使他感到很高兴。这是一项先驱者的工作，而且这也为他提供了一次从藏文史料中搜集有关“古匈牙利人”及其中亚后裔的资料。

因此，乔玛陪同摩尔克罗夫旅行。在列城，摩尔克罗夫说服了拉达克王的一名大臣帮助他为其旅伴寻找一名藏文教师。一个星期之后，该大相告知摩尔克罗夫说他找到了一名格西（喇嘛教神学博士），乔玛称此人为桑结朋错，这是一个约有50岁年龄的人，曾在拉萨和扎什伦布寺学习过。他结了婚（因而可能属于未经改革的宁玛巴古旧派）。此人当时（未与其夫人在一起）生活在桑喀（赞斯卡尔）这个小小的地区，那里位于列城西南约九日行程的地方。乔玛于1823年6月20日到达了羊拉寺、并在那里度过了此后的16个月。

寺院里的山僧

非常遗憾，乔玛不大倾向于了解机密事项，他未能留下这一时代的任何直接记述。但我们在阅读他致在苏巴图的英国外交代表（在摩尔克罗夫离开列城时，他与此人保持接

触）的活动报告中，无论对他在羊拉寺的生活，还是对他的工作方法都有一个初步了解。该喇嘛编制了一些藏文辞汇表，按喇嘛教派中的传统顺序分类（主要是佛教的名词、伦理学和哲学的常用术语）。乔玛后来对它们作了大致的翻译，而且还是借助于那本《藏文辞汇》。他于数日之后在其老师的帮助下又重新审阅了其译文。这两个人成功地用波斯语艰难地对话。困难被逐渐克服了，辞义变得明确了，师生二人于是便开始研究第二种辞汇表。这项工作进行起来有时则很令人失望，因为除了各种困难之外，某些佛教术语既使参照西方的思想类别，也没有对等的概念。此外还有孤独、寒冷和贫穷。数年之后，在一次越出惯例的滔滔不绝的长谈中，乔玛提到了他在羊拉寺度过的一段刻苦耐劳的生活。他与之交谈的那名英国医生笔录了乔玛向他倾诉的主要内容：“在零度气温（华氏温度，相当于－20℃）以下，于四个多月期间，乔玛受阻无法走出三平方米小房间的户外从事某种锻炼。在这样的状况下，他从早到晚地阅读，没有任何火，席地而坐，墙壁是唯一抵御严酷气候的保护物。然而，他却汇辑了四万多个藏语单词并对它们进行了分类”。

乔玛又用了近六年的时间以完成其任务。他的藏语知识已足以使他相当快地初步释读他在羊拉寺中得到的那些书籍了。这些卷帙浩繁的书的每一卷都约重五公斤，包括数百页硬纸板，夹在两个很厚的木板之间。某些书是用锯开的小木块印成的，其余为抄本，用专为经文所用的被华丽地装饰过的“蓝查”文字（梵文之一种）所写。它们之中也包括喇嘛教的伦理和修道格言、其神秘和玄妙的咒语、传说和神话，但也有一些星相学、解剖学、药理学、音乐、舞蹈和韵律学

论著。

这些书无疑是两大藏文经文合集《甘珠尔》和《丹珠尔》的几卷零散著作。《甘珠尔》共包括100卷（有时是108卷），是喇嘛教的经文。其中包括三藏（佛教僧众们的律；经或佛陀及其主要弟子们的说法，这是最高教理，也就是《般若婆罗蜜多经》，它是接受以空的感受为基础的圆满知识；同时还有诞生自晚期印度教的怛特罗或秘传，以通过各种瑜伽修持术和“顿悟”、反复诵读经文和对被称之为坛场的神圣简图的制造与凝视而达到无上）。《丹珠尔》共225—260卷，主要由《甘珠尔》经文的诠释文和疏注文组成，其中许多要追溯到喇嘛教的最初几个世纪。

大家可以把这两大类著作比为围绕西藏的两大山脉。它们都是保护藏传佛教内部生活的神奇屏障。尽管它们似乎仅仅包括（尤其是《丹珠尔》）“一大堆不规范的文字”，只会为非受奥义者提供很少的内容，但大家却不能忽略这一切。当然大部分西方人都拒绝接受这一切，这就是为什么在那些成功地进入西藏的人中，只有很少人才理解了该地区的真面貌。尚从未进入过西藏领土的乔玛已经比在他之前和之后的大部分西方人都更深入地理解西藏社会及其独特的社会秩序了。因为他是第一个和很少有的几个艰难地接近了这另一个特别重要的难题——藏文著作的神圣清静。

1824年10月，乔玛无疑是用尽了一整套《甘珠尔》和《丹珠尔》，所以才离开了羊拉寺。他计划稍后不久便在一个村庄（位于今天印度的喜马偕尔邦的中心地区）与喇嘛桑结朋错相会合。在此后的三年中，我们仅知道他很少的一些活动。在一段时间中，乔玛可能是独自一人，因为他于其一

封书信中抱怨缺少从事耽搁了他几乎一年的“某项商业事务”的助手。从1825年8月到1826年11月，乔玛生活在桑喀的另外一座叫作普达克的寺院中，但我们难以断定喇嘛是否与他在一起。1827年元月间，乔玛正在苏巴图，与英国的政治代理人肯尼迪在一起，此人曾指出这位匈牙利学者汇辑过“一大批藏文手稿和许多卷刊本书”。大约就在同一时代，乔玛致信在加尔各答的英国总督，申请给他调拨新的津贴，因为他至少还需要三年才能完成其辞书。英国总督同意给予他帮助，因为我们后来获悉乔玛正准备出发前往俯瞰象泉河的卡诺姆寺。

过了一段时间之后，乔玛正要放弃其可爱的研究工作。因为加尔各答的某人计划派遣他沿摩尔克罗夫的足迹前往布哈拉。1825年，摩尔克罗夫和另外一名英国人乔治·特里贝克出发赴布哈拉以在那里购买马匹，但此后再也听不到他们的消息了。后来有流言一直传播到印度说他们已经被杀。加尔各答的任何人都似乎没有被摩尔克罗夫的失踪搞得心烦意乱，可是政府当局突然间对于收回其文书档案表现得很关心，有人曾提议派人寻找这一切，但提议却长期拖了下来，很可能是由于乔玛似乎绝没有从事这类使命的才能。大家最后仍以重新得到了摩尔克罗夫的日记而告结束。虽然它记载了一名秘密代理人在地球上一个最严酷和最不为人所知的地区的旅行，但主人公似乎是故意表现得令人惊奇，所以非常令人厌倦。至于摩尔克罗夫本人，已基本查明属自然死亡，很可能是在阿富汗边境附近的安德胡伊死于疟疾。

乔玛于1827年到达了卡诺姆寺。他那年迈的老师桑结朋错也在那里（这是一个好消息），该寺院所拥有的一整套

《甘珠尔》和《丹珠尔》是在扎什伦布刊印的一种特别珍贵的版本。卡诺姆寺非常神圣地位于一面海拔高达3200米高的陡坡上，它居高临下地俯视着象泉河，江水从那里自西藏高原咆哮奔腾而下，并蜿蜒在喜马拉雅山区。扎布兰就位于该河上游60公里的地方。该寺院事实上是由用石灰刷白的低矮而又明快的房屋组成，屋顶铺以光亮的棕色盖板。它们紧紧地靠在一起，依大山的草坡一层层地排列，完全如同一群牧场中的山羊，被悬在一种强烈的静态之中，由阶梯状的小花园、在天空那水晶般的平静之中微微摆动的白杨和垂柳所分隔开来。大家从寺院中可以向下望到在覆盖了河谷那更靠山麓的刺柏树林之间闪闪发光的象泉河，在西部更远处的地方则是冈底斯山那巍巍的雪峰，它们在玛法木错湖之上无限展示的天空中晶莹地闪烁着。

供希望摆脱尘世而从事寂静的三昧修持的僧侣们使用的许多间小石屋居高临下地俯瞰着寺院。其中的一间小石屋供乔玛使用，他居住在那里一住就是三年。晨钟暮鼓，悠然而令人伤感。乔玛经常下到寺院去，与喇嘛们一起听课，完后用行李带背负一、二卷《甘珠尔》攀登陡峭的山崖回到自已的小石屋，日复一日地沉浸于学习修持之中而忘记外部世界。乔玛成了一个名符其实的隐修山僧。孟加拉医务部门的杰勒德在乔玛于卡诺姆寺院度过第一个冬天之后前往拜访他，他发现此人“埋在书堆中，而身体又非常健康”。乔玛坐在自已的桌子边，从头到脚都包裹着羊毛织物，从早到晚时刻不会停止以稍事休息或去取暖，除了从无变化地用酥油茶组成的一顿粗茶淡饭例外……”该医生也会见了桑结朋错喇嘛，他对于这名身穿遍是污垢袈裟的僧侣的深奥学问、谦虚的高

尚品质留下了深刻印象。

维克多·雅格蒙于1830年秋对直到西藏边境的象泉河流域作了一次探险，又被中国士兵从那里驱逐出来，曾勾勒出了乔玛的一幅生动而又不太宽容的形象。我们已经看到，雅格蒙对于使乔玛感到激动和醉心的一切都无动于衷，他鄙视这个匈牙利人，并认为他是一个怪诞的、滑稽可笑的，同时相当哀婉动人的家伙。但他的见证并非毫无意义，因为他向我们证明乔玛全神贯注于其藏学研究已深不可拔了，甚至几乎成为一个西藏人了。曾于该年9月在卡诺姆寺度过两天的雅格蒙说，乔玛“是一个年近四旬的小个子人，相貌相当丑陋，额头紧皱，眼睛很长并向太阳穴翻起，颧颊明显地缩了进去，其外貌完全如同一名鞑靼人；他的鼻子和嘴巴大而不端正，其长长的胡子已开始变花白了，他的服装很奇特，戴有卡诺尔人的那种民族式帽子，身穿蓝哔叽的睡衣、粗白棉短裤、丝袜和皮底鞋”。

在乔玛的小房间中，一切显得井然有序。但其天花板如此低矮，以至于雅格蒙必须佝偻着腰而不能直立。房间有一扇窗户，乔玛用了一块薄细布把它遮了起来，可以使一丝乳白色的光线透射进来。乔玛向舒适唯一的让步是他亲手修造的一个火炉，其四周被整整齐齐地堆积在一起的书籍和纸所包围。当雅格蒙走进房间时，他正忙于用藏文书写。一旦当他发现是一名欧洲人前来拜访他时，他一跃而起，并谦卑地向此人鞠躬，后来还拒绝当着客人的面坐下来。

因此，这两个人便站在低矮的天花板下很不舒适地交谈。事实上更应该是乔玛在滔滔不绝地讲，而另一个人虽然在洗耳恭听，却认为乔玛可能疯了。乔玛用英文表达自己的

观点，但所带有的口声却令雅格蒙很难听懂他的话。这是一长串连珠炮式的语言。乔玛利用三年来首次向他提供的机会而与一名西方人讲话。这场谈话包罗万象：他在特兰西瓦尼亚度过的童年时代，在哥廷根度过的年代、其旅行、辞典（现已完稿）、《甘珠尔》和《丹珠尔》、佛教玄学家的伟大、他为了翻译某些喇嘛教观念而遇到的困难，当然还有他有关维吾尔人和匈牙利人之间亲缘关系的惊人发现。雅格蒙认为这一切只不过是一大堆蠢话："通过我看到的和这位先生翻译的有关该民族的情况来看，大家可以说这是一个绝对不可思议的民族"。

同样，他也没有理解一种重要观点的意义，而乔玛却曾经特别强调过这一问题：一大批藏文经书是从古老的梵文经文翻译的，在喜马拉雅山以北存在的那种喇嘛教出自印度北部和尼泊尔的佛教，[illegible]种佛教在很久之前就由于伊斯兰教的入侵而被从那里驱逐出去了。

乔玛洞察到了所有这一切。但为了完成他的发现，则必须有另一个人的干预，此人也于这几年中在喜马拉雅山以南研究梵文经卷，他就是英国人布赖恩·霍奇森。

蒐集经文者布恩·霍奇赖森

霍奇森生于1800年，16岁时在伦敦参加东印度公司，作为科室工作人员。两年之后，又被派往东方，1820年成为英国首任常驻加德满都外交代表的秘书。他可能共在尼泊尔居住了23年，并于1833年被任命为常驻外交代表。霍奇森仅有的一种最大热忱，就是蒐集家的兴趣。此人搜集有动物（他为皇家动物学会留下了一万多种）和植物标本，还搜集有与

人类学有关的考察资料和物品，尤其是搜集有佛经经卷。他游览了尼泊尔的佛教村庄、阿兰若和寺院，采购了他能够得到的所有宗教文献，包括经、论、咒语和巫术书。某些文献是用藏文写成的，其余为梵文（其夹行中似乎有藏译文）。霍奇森逐渐发现他零零散散积累起来的经文都属于一整套，即同时存在有梵文和藏文文本的唯一一部经文的组成部分。他最后声称他也可能会获得他未能成功地从藏文史料中获得像从梵文本中得到的资料。霍奇森的梵文水平是无可挑剔的，但他对自己所掌握的藏文抄本则几乎一字不识。非常幸运，正如加尔各答的亚洲学会所告诉他的那样，在拉达克仅有一个人懂得藏文，此人就是乔玛。

霍奇森致那名匈牙利人的信件都已失散，但我们掌握有乔玛致霍奇森的信。这两个人很可能是在乔玛生活于卡诺姆寺已有一年多的时候开始通信的。他们讨论了藏文字母、《甘珠尔》、《丹珠尔》以及藏传佛教与尼泊尔佛教之间的关系。这两个人也讨论了最重要的问题，这就是确定霍奇森的手稿著作是否与乔玛在拉达克发现的那些经书具有某种关系。乔玛曾向其同事断言它们二者均属于同一经文集。这一切已经得到了证实，其次是需要为该文集中的经文进行编目，事实上也就是为大乘佛教的经文编目。1829年12月30日，乔玛致信霍奇森说他正准备从事一项新的计划，即对《甘珠尔》和《丹珠尔》中论述的所有内容都作一次梗概性研究。乔玛指出，必须等待大部分欧洲人都对大量的“佛陀、菩萨和其它所谓的神明”不再感到困惑不解为止。可是一旦当他们“熟悉了佛教的实用性之后……我认为他们将会原谅这种宗教教理的怪诞”。这是乔玛明显发出的预言性声明。

乔玛的最后漂泊

霍奇森鼓励乔玛继续这项工作，并通知他说自己已将所搜集到的一套手稿入藏于加尔各答的亚洲学会博物馆中了。乔玛急于去参阅这一大批文献并希望设法出版其辞典，所以他决定离开卡诺姆寺以前往加尔各答。他于1831年4月到达这座大城市，立即就作为亚洲学会图书馆的助理馆员而受雇。这个匈牙利人主要负责为霍奇森从尼泊尔寄来的满盒文献编订目录。这是一种很好的安排。乔玛非常适宜担任这项工作，因为他是唯一能够阅读藏文手稿的人，从而为他留下足够的时间去整理其辞典。他的巨作《藏—英辞典初稿》于1834年由政府出资刊行，同时出版的还有《藏语语法》（同样也是乔玛的作品）。这是两部厚厚的4开本著作，有许多册都被寄往欧洲和美洲的主要图书馆和学会。乔玛以其惯有的谦虚在书的前言中提到了桑结朋错喇嘛的名字。

《辞典》和《语法》二书的出版所大大地提高的乔玛的名望（我们仅仅提及久负盛名的加尔各答学会对其私生活的指令）更坚定了乔玛作为一名东方苦修僧而生活的意志。他除了晚饭后在住宅附近作一次短暂的散步之外，始终都自我封闭于亚洲学会的一间房子中，避而不见来访者，就地睡在一块草垫子上或一块已被磨损的地毯上，默默地阅读或思考，仅满足于酥油茶和每隔一段时间吃一碗米饭。事实上，他的行为更酷似一名西藏修道者（在寂静和三昧中度过数年的山僧）。大家不禁要怀疑乔玛从此之后再不像过去那样是一名藏传佛教的专家了。难道他本人现在不是一名藏传佛教

的教徒吗？大家对此很难作出决断，因为乔玛从未提到过他的内心生活。曾于1866年参观过普克达尔寺院的一名德国旅行家在40年之后还记得乔玛，并多次提到他是一个“夷人信徒”。然而，乔玛为《孟加拉亚洲学会会刊》撰写的文章（一篇是对《甘珠尔》和《丹珠尔》的分析、一篇是对喇嘛医病方法和技术的描述、一篇对藏传佛教主要观点的阐述）却代表着一项专家的著作，而绝不是以受度者的观点写成的。乔玛可能不是佛教徒，但他很可能向桑结朋错学习过西藏人的某些三昧静修术。我们甚至怀疑当他讲到“佛教教理的修持方面”时正是指这种三昧禅定，他认为这一点对于西方人最有吸引力。

非常有意义的是在乔玛的所有著作中，对《甘珠尔》和《丹珠尔》的分析在欧洲引起了最大的反响。他把这些经文集之一奉为《圣经》，而把另一种文集视为“大乘佛教的百科全书”。它促进了西方对以经文的仔细研究为基础的一种佛教学。为了给这种研究奠定方向，它成了极其珍贵的入门著作。在他1836年的出版物之后的数年间，有数套《丹珠尔》和《甘珠尔》被寄往欧洲。圣－彼得堡科学院收到了两种完整的蒙古文版本，另外一种特别漂亮的版本（十世达赖喇嘛送给霍奇森的礼物）被奉献给了巴黎的亚细亚学会。法国的大东方学家欧仁·布尔努夫便利用乔玛的分析而在亚细亚学会研究了这一套经书，写出了其《印度佛教史导论》，这部先驱性的著作于1844年出版。1847年，布努尔夫的学生之一爱德华·富科完成了他对《甘珠尔》中的《神话游戏经》的译本，这是一部被严重小说化了的有关佛陀生平的伪经。1890年左右，富科在法兰西学院的课程由一名胖胖的青

年女子继承，她后来成了西方的第一名喇嘛夫人，这就是亚力山达莉娅·大卫一妮尔夫人。

完全如同后来大卫一妮尔于1912年首次访问锡金一样，乔玛在1835年左右就已经开始梦想前往拉萨了。后来，他一心一意地考虑这件事了：他必须去拉萨，即使他被迫单独一个人和步行也罢。他在西藏的周边地区共度过10年，现在他产生了进入该地区腹地的一种不可抗拒的愿望。这种萦绕在他脑中的思想很快就与他那陈旧的、持续的和纠缠不休的有关维吾尔人与匈牙利人亲缘关系的理论结合在一起了。他将拉萨视为其全部漂泊流浪的目的地，可以在那里的布达拉宫藏经楼中发现一些把他的推论变成无可争论的真谛之文献。在一名孤独者怀有的所有幻觉之中，那些有关一种语言或一个民族之起源的幻觉最为苛求，因为它们有助于解决有关他自己身份上的最秘密的怀疑。乔玛觉得，寻求匈牙利人与"维吾尔人的亲缘关系"仅仅是为了将荒凉的陡峭山峰和深渊的荒僻地之魅力掩饰在一种非常认真的借口之下。他觉得这是一个荒谬地傲慢、受一种使人引起麻痹的胆怯之苦的小人之虚构，同时也是一种逃向在外貌和文化上都是荒凉偏僻的地区之借口，那里是一片他能够以其山崖上的雄鹰那样高傲而无所顾忌地考察人类的风水宝地。

无论如何，乔玛在1836年又重新进入了喜马拉雅山区。他这一次把位于锡金边境附近的一个村庄作为其大本营。他学习梵文并与霍奇森保持通讯关系，后者邀请他前往加德满都相会。乔玛深知西藏人对廓尔喀人的不信任程度，所以拒绝了他的邀请。他认为更明智的作法是经过锡金入藏，但当时那里正爆发了一场该地区司空见惯的内讧，所以乔玛便决

定耐心地等待。他很快又由于经济拮据而必须返回加尔各答。

1842年，乔玛在58岁时再次启程向喜马拉雅山区前进。他于3月初穿过了特拉伊沼泽地，那里是疟疾流行森林的最前端。当他到达英国在锡金山区建立的新前头阵地大吉岭时，发起了烧。负责该前头阵地的东印度公司的军医坎贝尔极力劝说他服药，但乔玛有他自己的药丸——桑结朋错喇嘛送给他的一小批干大黄。他在睡觉前给锡金国王写了一封信，要求国王允许他经折里拉山口进入西藏。次日，当国王的总管前往拜访乔玛时，发现他躺在床上由于发烧而打寒战，但尚非常清醒地用藏文作了一次有关宗教的长篇谈话。总管对于乔玛（一个白种人）谈话中显示出的佛教知识感到惊讶，他于是便许诺帮助此人到达拉萨。乔玛在总管离开之后欣喜若狂地说："当我到达拉萨时，还有什么能阻止霍奇森也到达那里呢！"

次日，乔玛便开始说胡话。坎贝尔大夫留在他身边，仔细倾听他断断续续地呓语。他不断重复同一内容，而且与维吾尔人有关，坎贝尔觉得乔玛是在极力向他吐露自己认为是最重要的内容。但这个匈牙利人那不连贯的言语未能使坎贝尔理解任何含义。数小时后，病人便陷入逝世前的休克之中了。

霍奇森对于藏学的贡献是他于1841年出版的一部名著《论尼泊尔和西藏的语言、文学与宗教》。有人告诉我们说，此书在欧洲知识界哄动一时，"在佛教问题上留下了一些大加渲染的议论，不禁让人思考佛教是否果真如此"。1843年，也就是乔玛死后的那一年，霍奇森返回了英国并结婚，但他

很快又发现自己很想念东方。一年之后，他又返回了喜马拉雅山地区，在大吉岭上部的一个山顶上非常舒适地居住在一间平房中。霍奇森在那里共居住13年。他对于抄经的酷爱和迷恋已让位于对于自然史的一种同样也是很强烈的兴趣。1848年夏季，当时前途似锦的青年自然学家约瑟夫·胡克刚从雅姆·罗姆先生组织的南极探险中归来，于是便去拜访霍奇森。这两个人在一起度过了数周的光阴以共同采集植物标本和比较他们的笔记。他们计划赴西藏从事一次探险，以便从那里带回植物标本。但霍奇森病倒了。胡克只好与乔玛的朋友——坎贝尔大夫一起出发。他们对锡金一带的喜马拉雅山麓进行了考察，仅仅进入了西藏边境不远的地方，胡克于其后一部经典性的著作《喜马拉雅日记》中对此作了叙述。

1858年，霍奇森返回英国，从此过上了乡间贵族的平静生活。在其漫长生涯的最后几年中，他更喜欢追忆自己在印度度过的那些已经久远的岁月。在英国，大家都非常尊重他，这并非是由于他那些有关佛教的含糊不清的论文，而更应该是由于其青年时代的成就——在孟加拉使用廓尔喀兵团和决定令人在喜马拉雅山脚下那有利于健康的山地空气中建造英国殖民者们的白色住宅。

从1840年起，大家不再如同乔玛和霍奇森那样在佛教的土地上，而是在欧洲的图书馆与报告厅中研究佛教了，专家们将成为深居简出的研究者，如同布尔努夫、富科以及其他某些德国和俄国学者(如席夫纳、施密德、科本等人)，他们都是根据在俄国和罗马搜集到的资料而工作的。但当时在其它学科（自然史、地质学、地理学、民族学和气象学）中，

大家却放弃了纯思考而向实地考察方向发展了。

在19世纪下半叶，那些研究藏传佛教的人都不大关心西藏的面貌、气候和风景了，也不肯下苦功夫去实地考察研究了。那些前往该地区的人仅仅把喇嘛教经书视为一种普通的好奇物，认为没有多大意义，他们认为西藏再也不是一块神圣之地（正如西藏人所称呼的那样），而仅仅是经书中的西藏、受神灵和鬼魅骚扰的一片辽阔的不毛之地。他们认为西藏那辽阔的荒凉地带仅仅是偏僻和寂静的，甚至是无限的寂静，以至于他们的脚步声第一次就会打破这种寂静。

六、空旷的地区

西藏的北部是一片最辽阔和最空旷的地区。这种深沉的寂静都由流沙的那种低声的叹息声、丝绸的窸窣声、轻微的而又永无止境的嘈杂声组成，现在又突然间被一阵微弱的打击声所触犯。在设法研究探讨响声自何而来时，大家便会发现这些零零散散分布的黑色和白色的帐篷，由那里升起了一缕缕青烟。在距离二、三公里的地方，于附近游动的黑点是友善的游牧民或土匪。

如果外来人再接近，那末此处的人就会排成不太规则的一行以保护其驻牧地。他们手持火枪，会向外来人投去不信任的目光，在他们那被高山空气晒成棕褐色的面庞上没有一块肌肉不在蠕动。他们的羊皮服装满是油腻和补钉，其破旧的袖子一直垂到膝盖高处。在他们之后，穿有一直垂到踝骨的厚长袍的女子们倚在帐篷的进口处，被惊得张大了嘴，凝视着这一场面。少女们戴着巨大的耳环，稍一活动就会在仔

细扎编的许多发辫中来回摇动；老妪们则都面色发黑和干瘪。

在南部，人们的居住以房子为处所，耕耘土地，不断地于其墙头上添加石块。南部的人各自有他们的家园和村庄。但在它的北方，却仅仅是一片旷野，人类在这片旷野中飘忽不定，如同野牦牛群一样寻求牧场、追逐猎物，运载他们的商品。在北方，人类不是在一个村庄中，而是在一个部族中诞生，北方人保留着游牧民族的血统，以及这种血统为他们遗留下的一切：骁勇、慷慨、谨慎和粗犷的欢乐。虽然他们四处迁徙，没有固定的生活区域，但他们对于团体的凝聚力却有一种强烈的意识。其思想并未被封闭在围墙之中，而是广布在这片没有限制、高山峻岭和遍布湖泊的土地上。

19世纪前三分之一年代对这片领土作过探险的西方旅行家（由从青海湖向南一直到达长江的上游）主要目的都是为了试图到达拉萨。他们自北方而来是由于南部的地面受禁，同时也是由于北方对他们具有一种特殊的吸引力，这是一个尚未被人力破坏过的山区。必须有第一个白种人穿过这一山谷或渡过这条河流，凝视这片山岩或这一湖泊。如此一种令人难以摆脱的美梦是很少有旅行家不为之动情而跃跃欲试的。“我感到非常高兴的是……能够想到我是第一个在这些偏僻的山区游览的欧洲人。那里仅有的羊肠小道是由牦牛、野驴和羚羊踏出来的……”瑞典探险家斯文赫定回忆他于1900年7月穿过阿尔塔格山探险时写道。后来，他在揭示其头脑中的疯狂念头时又补充说：“这片领土简直没有主人，这些江河、湖泊和山脉也没有名称。所有这一切在某些时间内只属于我，该地区唯独属于我”。

但是，该地区当然不属于任何单独的人。这片地区太辽阔、太高峻、太多风和太寒冷了。大家更应该说旅行家属于该地区。确定海拔高度、测量距离、确定冰川的位置、绘制江河图并为湖泊定名（或者更确切地说应该为它们重新命名，因为它们原来都有名称），旅行家们逐渐感到了惊奇：当他想征服该地区时，而恰恰正是该地区在征服他。

世界屋脊上的一名法国人

从1870年到该世纪末之间，在西藏的北部和东部至少有过18次探险，其成员大部分来自当时最关心中亚的两个大国英国和俄国。主要的探险都是由政府良好装备和广为资助为前提进行的。当普热瓦尔斯基第三次探险（1879—1880年）时，曾成功地接近距拉萨不足300公里的地方，他由10名哥萨克人陪同。他在最后一次探险（1888年）时，甚至多达24名哥萨克人陪同。曾经自西向东穿行西藏（1891—1892年）的鲍尔上尉带了一名医生、一名印度测绘员和一小支由仆人、向导和牵骆驼队的人组成的队伍、几箱军械和科学仪器，同时还有莎士比亚的著作和卡莱尔的名著《旧衣新裁》。

当然，除了莎士比亚和卡莱尔的著作之外，他携带的所有东西都是必不可缺的，没有测量仪器是不能绘制一片未知之地的地图的。如果携带好步枪和特别是药，那末从那里活着回来的运气就会大大地增加。然而在西藏高原上生存的条件是西方的先进技术也无法获得多大收效的，甚至有时完全是无能为力的。在大家于这一问题上可以提到的许多例证

中，那些可以最好地揭示该地区的特征和物质条件的有限性（我们尚丝毫不涉及人类的特征及其限度）的例证之一是吕推的探险史。

1876年，在殖民军队中任军官的吕推（Duteuil de Rhins）勇敢地从事了有关中亚的全部地理知识的广泛研究。1889年，他以一部厚厚的4卷本巨著而发表了其结论。数月之后，公共教育部拨给他34000法郎以在西藏及其边缘地区组织一次地理和民族考察，并指定一名语言学家格雷纳尔（Fermand Grenard）陪同他。

在突厥斯坦和喀喇昆仑山度过两年之后，吕推和格雷纳尔于1893年从塔里木盆地的边缘且末出发前往西藏。他们的骆驼队共包括60多头骆驼和马匹，同行的还有1名汉族翻译、16个且末人和7吨行李。格雷纳尔于其探险报告中指出："马匹飞快地驰骋向前，长长的骆驼队威武地在平原中前进，它们的铃声犹如在唱歌……一切都充满着运动的欢乐、辽阔地平线上的自由以及重大发现的希望"。

9月间，旅行家们着手艰难地攀登阿尔克塔格山（远山）。该地区非常荒僻。羊肠山道穿过了那些很不牢固的片岩地带，其周围有如此之多的悬崖峭壁环绕，以至于这支队伍在9月26日攀上最高的山口之前就已经损失了两匹马。9月29日，第一头骆驼死去了，紧接着便被乌鸦啄食。后来，天气变冷了。旅行家们受到了雪暴、阵阵冰雹和可怕的风暴之袭击。他们损失了大部分牲畜，那些残存下来的牲畜如此瘦弱而使吕推决定抛弃一部分装备以轻装前进。这些人在大部分时间内都牵着他们的坐骑徒步行进在山石和冰块中，生活必需品迅速减少。非常巧合，该地区猎物很多，大家几乎每

天都可以吃到新鲜的肉。

11月8日，探险者们遇到了一名土著人，这是他们两个月来首次遇到的土著人。这一事件使他们充满了欢乐，但他们又不能说服土著人向他们出售食物，继续向前走了数公里之远，他们到达了游牧民的一个小宿营地，并成功地得到一只羊和一些糌粑。糌粑是青稞炒面，是西藏地区的基本食物。游牧民对旅行家们表现得不太友好，并要求他们尽快离去。其中的一个人解释说他们收到了阻止外国人接近拉萨的命令。如果发现他们违背了命令，那末他们就会被杀头。吕推反驳说："我的老实人，这不是我要作的事"。

这支骆驼队现在都进入了遍布湖泊的地区，波浪性的湖水在拉萨西北延伸数百公里。气温在夜间降低到零下30℃。清晨，地面上覆盖着一层薄雪，而在见到太阳后便很快被融化并蒸发，这样一来旅行家们就必须在蒸气雾中艰难地前进。牲畜变得如此衰弱，以至于大家必须放弃其中最为虚弱者。他们的食物储备已耗尽，从11月20日起则必须实行食物定量配给。

30日，探险家们到达了一片大湖的湖畔，该湖在南部以陡峭的山峰做屏障。这就是纳木湖（腾格里池），它几乎是一个内陆海。据吕推的计算，现在距拉萨只有一个星期的行程了。但就在这天夜间，一支藏族骑兵队经过了他们的宿营地，并以一种怀疑的神情审视了他们。翌日，旅行家们便着手向东绕过该湖，一批数目更多的骑兵在稍隔一段距离的地方尾随他们。第三天，这些人（现在已有30多名）疾驰而赶上了这支骆驼队，吕推接到了原路返回的命令。他解释说自己已损失了其60多头驮畜的半数和缺乏食物。他希望能允许

他前往拉萨以在那里重新装备其骆驼队。骑兵们回答说他们必须请示圣城当局的意见，如果外国人在此期间继续前进，那末就将用武力反击他们。

因此，所有人都停留在该湖那已结冰的湖畔以等待决定。400名藏族士兵围住了吕推等人的宿营地，始终都在监视着他。这支骆驼队的残存牲畜很难抵御从湖水上吹来的暴风。12月末，只剩下两头牲畜了，其随从威胁说要开小差逃走。吕推正受关节炎和慢性咳嗽病的折磨。在与前来讨论其具体事项的拉萨官吏们几乎每天都举行的会见中，吕推不停地重复说他希望前往禁城，而身穿锦缎衣服的官吏们则既很有礼貌，又坚定地反驳说这是不可能的。兰斯问道：这是为什么呢？他所得到的回答从未变化过：因为您们是不信仰佛教的人。该法国人反驳说他们允许中原人和穆斯林们进入西藏。回答始终是同样的简短和惹人生气的。他们的情况不同。

西藏人最终妥协了。吕推和格雷纳尔将被押送到位于东北约有一周行程的那曲，他们在那里可以购置新的驮畜和食品，然后可以重新启程向拉萨前进（此处有误，下文中吕推等人并未向拉萨进发，而是转向青海西宁了——编注）。吕推尽管不情愿，但仍接受了这一提议。1894年1月20日，他与其旅伴们离开了腾格里湖，骑着借来的坐骑，并由30名藏兵和一名清朝军官押送。

吕推的悲惨结局

那曲是一个令人可怕的地方，是被大风席卷的一片禁猎

区，在受风暴侵蚀的土地上盖有一些小木屋。吕推在一间受虱子侵害的昏暗小房间里蜷缩在一堆不太旺盛的牛粪火旁，由于咳嗽而精疲力竭，陷入忧郁之中。他不断从其萎靡不振中摆脱出来以向其手下人下达一些专断的和过份奇特的命令。当他的汉文翻译先病倒又死亡时，吕推要求出具一份死亡证明。地方当局的代表从未作过这样的事，所以感到愤怒万分。吕推一再坚持的验尸，被他们怒气冲冲地拒绝了。吕推非常不情愿地被迫作出了让步。现在正有一种鄙视和互不理解的无形障碍，也就是一种种族间的障碍。

3月7日，在采购了牦牛和装备了厚厚的羊皮袄之后，旅行家们又打起行李并继续赶路。隆冬季节已过，但行进仍很缓慢，很难在冰冻的平原和小山岭的沉闷气氛中行进。现在又重新上路了，吕推又恢复了充沛的精力。4月初，当最早的春意已经依稀可见时，骆驼队到达了一条深暗的和正在融化的大雪山与巨石间激流奔腾的江河之畔。他们考察出这是湄公河的主要支流扎曲河，吕推无法抵御测量该河直到其源头的流程之吸引力。

这样的绕行占用了他们一个星期的时间，现在很难断定他们的食品储备是否能维持到西宁了。吕推决定改变前进方向和转向玉树一带，那里是距此以东160公里处的一个商业中心。在原路返回走了近一周的时间之后，旅行家们下到了扎曲河的河口。4月16日，他们到达了悬于江上一个几乎是垂直的山坡上的大寺扎锡寺。该寺已被游牧民与那些身穿节日蓝色和红色服装的当地人所占据。那些流动商人出售羊毛、羊皮、武器、铜器、羊骨架和糌粑口袋。但当吕推和格雷纳尔希望采购食物，却有人告诉他们说僧侣们已下令不要

向白面人（白种人）提供任何食物。吕推于是便开始咒骂商人，后来藏族人冲到了他面前，格雷纳尔费了很多力气才使所有人都安定下来，并将吕推劝回住处。

旅行家们把此后的四个星期用于了穿行一个山区，那里基本上无人居住，他们所遇到的某些游牧民仍拒绝向他们出售食物。5月21日，他们最终到达了玉树，那里的一大片平顶房子，抹以泥浆，酷似已被遗弃的石灰窟。居民们都毫不犹豫地对他们表现出了敌对情绪。吕推费了很大力气才成功地得到了九头牦牛和不多的一点食物，但他在那里找不到任何接受一直把牦牛赶到汉藏交界地区的脚伕。他怒发冲冠，不顾一切地下达了出发的命令。

旅行家们通过北路而离开了玉树城，但他们很快就迷路了。他们在一个没有掩体的山坡上于滴滴嗒嗒的雨声中度过了艰难的一夜。第二天仍然在继续下雨。在下午很晚的时候，他们到达了一条泥泞河流岸边的一个小村庄。吕推无拘无束地占据了其中的一间房子，次日清晨，雨还一直在下。为了使那些表现出了某种恶意的居民们留下深刻的印象，吕推派遣其手下人在村庄下部草地中放枪，枪声在狭谷之间回荡。大雨最终停止了，吕推决定他们次日黎明就出发。6月4日醒来时，探险家们发现有人偷走了他们的两匹马。吕推作为报复派手下人去偷盗了村民们的两匹马，这支骆驼队在清晨的蒙蒙天光中启程上路。山道弯弯曲曲地向河流的下部延伸，然后又向另一山峰攀援而上。吕推走在最前面。他安全无恙地渡过了河流。当他接近一个村庄时，从那里放了数枪。吕推停了下来，作射击状掩护其他人，让其匆匆忙忙地爬上山路，西藏人继续打枪并发出了奇特的和非常尖锐的战斗

呐喊声。格雷纳尔听到了叫声并回过头来，发现吕推倒下了。吕推腹股沟流血不止。枪战仍在继续，有一匹马和数匹骆驼都被子弹击中并受惊，赶牲口的脚伕逃走了。格雷纳尔爬在吕推身边，听见他仍在喃喃细语："土匪……事业失败了……这是出发的良好时机"。村民们重新开火，格雷纳尔匆忙跑开藏了起来。

当格雷纳尔再次返回吕推倒下的地方时，其同伴的尸体已失踪，同样还丢失了一部分行李，包括其中收藏有吕推的地图和笔记的箱子。村民在人数上占绝对优势，现在无法作出任何尝试以从他们手中重新夺回他们的战利品。虽然经过与玉树头面人物数日的讨论，却毫无成效，这些人既不想也无力作出任何举动。格雷纳尔将骆驼队的残存者带到了中国中原。他在西宁和北京向清朝当局报告了这一切，有一支清朝军队被派往玉树。士兵们收回了吕推的一批档案，但始终未找到其尸体。他们声称农民们特别由于在这名白种人的行囊中发现了许多神圣物品（无疑是他搜集的民族学物品）而被激怒。士兵们判决村民们要交付一笔罚款和把四名侵犯人身者处死。所有人都一致宣布说这仅仅是最为令人遗憾的事件之一。格雷纳尔已经陷入专心致致地写一份报告的工作中了。这份报告至少包括三大卷，是吕推为科学而献身的一部纪念性巨作。

孤独的藏学家

在柔克义（William Woodville Rockhill）的第二次西藏探险期间，事态发生了一种相当类似的发展，虽然

进行较量的基调及其后果都完全不同。甚至这些差异也是颇有意义的。

柔克义于1854年诞生于费城，圣居尔学校毕业之后，于1873—1876年间在阿尔及利亚的法国军队中服役。服役完后，便前往巴黎以继续其学业，在那里因为经常听爱德华·富科有关藏传佛教的课程，他那赴西藏探险的愿望便成了他的一种时常萦绕在脑际的渴求。所以，他在作为美国驻北京公使馆（他于北京在一名拉萨喇嘛的帮助下学习了藏文并且写了一部佛陀传）的秘书工作二年之后，便请假和在施密斯研究所的帮助下组织了两次赴南蒙古和西藏的探险。在一次探险期间（1888年1月—1889年8月），他踏勘了青海湖南部的草原并穿越了西藏的东北部，甚至经玉树（他在那里结识了许多朋友）一直到达四川。他第二次探险从塔尔寺出发（1892年2月17日，当时格雷纳尔和吕推尚在新疆），偕青海湖地区的三个人同行，携带了大量的生活必需品。他的目的主要是到达拉萨。柔克义在柴达木草原上雇佣了一名会讲藏语的蒙古族向导，一名叫做柔保的青年和尚也加入了旅行者的队伍，他们希望陪同这些人到达圣城。到5月末，天气变得很恶劣，夜间降起很大的雪。6月3日，柔克义决定抛弃70公斤的物资。他于其日记中写道："虽然在不太艰难的条件下，它们会使我觉得具有很大的价值"。6月7日清晨，大雪下得有两米多厚。那名蒙古向导与那个和尚向空间33个地区的神灵焚烧了供品，用一整天和夜间的一大部分时间来诵读发愿文。柔克义以一种强烈的兴趣注视着他们奉行这种仪轨。他写道，他们向神灵解释说，"我们将从事一次长途旅行，而大雪却放慢了我们的步伐，其白色的光芒刺激了我们

的眼睛。如果我们过分耽搁自己的行程，那末我们在到达一个有人居住地区之前就会缺少生活给养”。8日，大家又作出了必要的牺牲。食物实行定量配给，每人每天一杯糌粑和一匙已经有哈喇味的酥油。

在柔克义的日记中，其笔记从此之后就采用了一种富有情绪的简明扼要的文笔。6月13日，“我们发现有一头骡子正处于垂死状态，我只好向其头部开了一枪，因为巨大的乌鸦已经啄去了其双眼”。6月14日，在5300米的高处宿营。“数人病倒……没有胃口（这反而倒成了一件好事）”。6月16日，“艰苦的劳累和恶劣的伙食使我们变得都有些好动怒生气及至一触即发的程度了。我知道自己现在是可怕地令人不快”。6月17日，“今天，我们逮住了几只小兔子，我们为了改换口味而有了一顿丰盛的美餐”。18日是几乎近一个月来的第一次好天气。19日，旅行家们自从出发以来首次脱掉了他们的羊皮袄。他们现在正处在岗峦起伏的草地中。柔克义写道：“大家都说我们度过了最困难的时刻”。6月22日，他们渡过了扎曲河的北支流，该河于1500公里的下游便成为扬子江。6月25日，他们攀上了唐古拉山的西麓（柔克义写道：“唐古拉山是我在亚洲见过的最巍峨的山脉”）和在雪暴中于海拔5600米的地方宿营。他们用了整整一天时间（6月28日）穿过了一片遍是砾石的平原。“没有一只飞鸟，没有一只旱獭，这片茫茫戈壁中的宁静是大家完全可以接受的。”6月29日，“我们除了很少一点面粉和茶叶之外，绝对没有可吃的东西了”。7月2日，柔克义仅仅写道：“我们今天向所有人员分配了最后一杯糌粑”。7月3日，“看见了一只小鸟。自从我们翻过唐古拉山以来，我就不断地听到它那悦耳

的啁啾鸣叫声，多少有一点呜咽，但却很悦耳……这就可以帮助人得到一种可以忍受的生活”。

7月7日，旅行家们翻过了一个比较高的山口，在遥远的地方隐隐约约地望到了黑色帐篷和正在吃草的绵羊。他们已经到了一个有人居住的地区。一名牧羊人很不情愿地和“以一种高昂的价格”向他们出售两只羊。柔克义的人员“宰杀了牲畜并以羊的肝、心和肠子制造，又用野葱调味的香肠。已过去的一个多月的缺吃少喝使我失去了好胃口，但我也预料到在一、二天内又会重新出现饥饿”。最后，7月9日出现了不可避免的事。有些藏兵从黎明就到达了他们的宿营地，柔克义被警告说他应在那里停留以等待该地区的头人到达。他的那些人员都被惊得呆若木鸡并隐蔽在帐篷里。“小喇嘛”桑保以祈祷而度过了一整天。柔克义与西藏人讨论。这也可能是一年前阻止了鲍尔探险活动的同一批士兵，那个英国人（鲍尔）认为他们行径奇怪，且装备得令人不可思议，而柔克义却觉得他们“很礼貌和活泼诙谐”。他获悉腾格里池仅仅位于南部30多公里的地方，但士兵们不允许他们前往那里。“当他们想到别人已不再监视他们时，他们便一个接一个地向我低声耳语说自己仅仅是执行来自拉萨的命令”。

县长很快就来到了，他那巨大的蓝色和白色的帐篷支在距柔克义的帐篷很近的地方。县长告诉柔克义说他必须立即离开并从他前来的路上返回。柔克义沉着冷静地回答说这是根本不可能的。在其人员所处的情况下，他们不可能重新返回北部的沙漠地区。此外，他们也希望向南走并翻过喜马拉雅山而到达锡金。县长答应将这种要求转报拉萨当局。当时

派出了一名信使。柔克义与县长共同度过了以后的几天，在一起吃饭、吸烟和聊天。柔克义提到西藏人办理任何事都是慢慢吞吞和拖拖拉拉的。

拉萨的几名官员最终出现了。他们的帐篷要比地区头人的宽敞得多，他们的服装也要华丽得多。现在，讨论变得认真严肃起来了，一直持续了数日。他们在一顶帐篷内讨论，坐在铺在地面的地毯上，喝着酥油茶和吃着煮羊肉。一些面色深暗的游牧民有时会向帐篷里投去一束目光。牦牛在帐篷外面发出呼噜声。兵卒们互相招呼，他们为了消磨时光而骑在他们的长毛小种马上蹭跶。柔克义能听懂藏族人的谈话，也懂得他们那无休止的讨价还价的癖好、争论的迂回手段，是想以虚张声势来恫吓谈话者并使他接受考验。他也清楚地知道，对于这些西藏人来说，任何讨论协商都是一种游戏。柔克义也在玩弄手段，对遵守他自己的规则而与这些人较量而感到了乐趣。

他们最终决定让柔克义向东前往四川边境地区的打箭炉。他以哲学家的口气记载说："无论如何，我们向这一边或那一边走都几乎是一样的"。他还补充说自己对于"不能再执行其原来的计划而感到失望。但在生活中，谁又能确保永远都能获得成功呢？"西藏人接受重新为这支骆驼队提供给养和向他们出售牲畜。柔克义非常关心年轻和尚桑保的命运。在西藏人的心目中，他由于将一名夷人带进了这里的严重过失而成了罪犯。事情最终被安排好了。大家决定忘记桑保是一名和尚，而是作为领取工资的仆人。这就是说他应陪同其他人到达打箭炉，从而再也看不到圣城了。柔克义写道："我为这名希望到达拉萨的小喇嘛感到难过，他的全部希望

都成了泡影”。

某些藏族士兵押解旅行家们，一直到他们离开拉萨地区为止。由于他们穿过了从塔尔寺到拉萨的主要道路，有一支很大的商人与朝圣进香人的队伍也取这条路赴圣城。柔克义在相当长的时间内吸引了士兵们的注意力而使桑保逃走并消失在人与牦牛的队伍中了。柔克义想象出了在拉萨游逛的这个小和尚，他几乎如同自己也到达了那里一样感到了心满意足。

柔克义一行在西藏东部那崎岖不平地区的旅行与穿过北部平原的长途跋涉比较起来则相当舒适。他与其一行人在10月初到达了打箭炉。柔克义于是便返回了美国，依靠他在西藏获得的知识而写了数部第一流的民族学著作，然后又重操其外交职业。他是华盛顿派往沙皇宫廷中的最后几任大使之一。他在西藏中部高原学会了进行讨价还价的微妙艺术，这对于他后来充当特命全权大使的角色是颇有裨益的。

试图使西藏皈依上帝的女子

赴西藏的最后冒险活动之一（也是所有这些活动中的最令人惊讶者），扩充了西方试图进入这一由大山环抱的辽阔旷野的统计表。其主角人物是一名近40岁的英国女子，叫作安妮·泰勒（Annie Taylor）。她在照片上看起来非常小巧玲珑，但这也可能是由于其西藏裙子的宽大褶子给人造成的印象。她戴着一顶蒙古式的狐皮帽子，双眼炯炯有神，甚至几乎是狡黠的。其微微张开的大嘴缓和了其大而直的鼻子和高高的颧颊中表现出来的严峻神态。大家永远不会猜测到她是一名传教士。

实在说，没有任何因素似乎说明她应被派往西藏传教区。使徒的虔诚似乎绝不是她出生的那个极其富裕的家庭之爱好兴趣。她的肺活量很弱，心脏略有杂音。她求学的那个市民少女学校也没有特别为她前往中亚生活作过准备。然而，安妮·勒泰于1884年秋天离开了英国以赴华参加一个传教区。她在中国沿海地区度过一、二年之后，便认定那里的生活过分忧郁和令人闷闷不乐，于是便说服了其上师派她赴蒙古。她在那里听到议论塔尔寺，宗教感情的力量和她所遇到的西藏人那令人自豪的无拘无束的生活给她留下了非常强烈的印象，以至于使她当时就决定前往，并"为上帝赢得西藏"。但她在能够实施其计划之前却因染病卧床，而回到欧洲。

一年之后，她又返回了东方，而这一次却先到了锡金。她曾作过二、三次尝试以越过西藏边境并在锡金的一座寺院中度过数月，正是在那里她遇到了朋错。此人当时很年轻（18或19岁），具有一名前拉斐尔派天使的那种温和与沉思的面庞。他教安妮·泰勒学习藏语，而泰勒又使他成为一名基督徒。他们之间是母子和主仆那种纯洁的关系，完全如同后来大卫一妮尔与其义子庸登喇嘛那样的关系。此外，安妮·勒泰与大卫一妮尔也极其相似，她们之间的差异仅在宗教方面。她们那深远的向往相同，两人都摒弃了在19世纪末赋予有产阶级女子们的常规角色。

1891年，安妮·泰勒和朋错乘船入华。他们后来进入了甘肃的山区并在西藏的东北端生活了一年。1892年9月2日，他们开始向西藏边境地区深入。

冬季降临了，而且还面临一种该年将有一个严寒冬天的威胁。这条道路要经过一个非常著名的危险区：受到风化侵

蚀和土匪骚扰的山岭、高大的山脉、荒芜人烟的辽阔的地区。除了畏首畏尾而在困难时刻难以作出某种救援的朋错之外，还有另外三个人陪同安妮·泰勒：一名携其原籍为拉萨的妻子同行的汉族向导诺加（但这并没有阻止他对领受夫人过分偏爱的朋错的嫉妒）、一名叫作刘科泽（Leucotze?）的中国高个子穆斯林和一名藏族人诺布该，这些人负责照顾驮兽。他们共有10匹马（所有马匹的骠情都不大好）、两顶破帐篷和勉强够六个星期吃的食物。安妮还有一张行军床、供旅行化销的微不足道的一点储备金、一个贴有“送给头人礼物”标签的首饰盒、一部《圣经·雅歌》和一种对上帝恩宠的不可动摇的信念。她写道：“是上帝让我从事这次旅行的，我是上帝的小夫人，他会保护我”。安妮·泰勒在这种对女性软弱性格的虔诚供认之下却掩饰着一种一直要到达其事业之尽头的几乎是自杀性的坚定愿望。

旅行家们轻而易举地越过了边境。但在他们出发的八日之后开始出现麻烦了。9月9日，他们赶上了一支朝同一方向行进的蒙古人的沙漠旅行队。当这支队伍在一个狭窄山谷的山麓中往下走时，却陷入了一支人数要多得多的土匪的包围之中，因而损失了几个人和数匹马。其中的一名蒙古人（喇嘛）发现安妮·泰勒及其旅伴们将被迫投降，于是建议她及那名汉族向导的妻子穿过一个山沟以逃脱。但安妮·泰勒坚持要带走朋错、诺布该（年轻的藏族马夫）和所有四个人，抛弃他们的大部分行李而乘其坐骑急驰而去。傍晚时，他们到达了游牧民们的一个大宿营地附近。安妮·泰勒写道：“我们非常高兴地到达那里。他们在开始时很冷淡地对待我们。后来，当这些人获悉我们属于一个中了埋伏的沙漠旅行

队的组成部分时，便变得非常友好热情。他们为我们带来了茶和糌粑并帮助我们卸下了马匹的驮子”。

一旦在他们之中安身之后，安妮·泰勒便发现这些游牧民属于与土匪们相对立的一个集团，当敌人包围了旅行队时，他们之中的某些人也正处于这支队伍中。在此后的两个星期中，他们组织了多次反攻以夺回被抢走的牲畜和装备给养。小股的武装不停地出出进进，带回了即将发动进攻（这样的进攻从未出现过）的消息，在附近的山岭中不断有射击的声音。诺布该被吓坏了，匆匆忙忙地返回内地。安妮·泰勒和朋错仍留在驻牧地。这些游牧民收养了他们，借给他们帐篷和供给他们食物。泰勒为病人和伤员医治，她在男子们前去战斗时与那里的妇女和儿童共同担负照料绵羊与牦牛的任务。她心平气和地记载道：“我于此有大批朋友”。

27日，刘科泽和诺加（汉族向导）携带帐篷、三匹带驮鞍的马和安妮·泰勒曾拥有的大部分物品出现了，但没有任何属于朋错的东西。诺加占有了安妮的棉衣。她要求还给她，因为她希望把它送给没有任何暖衣的朋错。诺加突然间大发雷霆，他扑向安妮并企图掐死她。数名游牧民赶来抢救安妮，诺加最后安静下来了（在大家告诉他说他可以留下棉衣之后），但诺加由于对朋错那不合情理的嫉妒而造成的这种动辄发怒的深刻根源并未消失，从而变成这支小小的探险队的一种比重新与土匪遭遇更大的潜在威胁。

9月27日，旅行者们重新上路了。10月3日，他们到达了黄河岸边，但当时水浪过大使人无法渡河。他们沿黄河向上游走了11天才得以渡河。15—19日，他们在由一名女头人带领的一个蒙古人驻牧地稍事休息。安妮·泰勒写道：

"该女子不太老，待人非常和蔼可亲"。她又补充说，此人拥有一群600头的牦牛。这两个女子交换了礼物。当安妮·泰勒准备重新上路时，"女头人"委托她手下的两个人护送他们到达下一个友好的驻牧地。在这支小小的探险队出发之后的数小时，刘科泽便从其坐骑上跌落下来，旅行家们只好停下来和在雪地中宿营。安妮·泰勒将病人安置于其帐篷中并守护他，喂他喝汤和白兰地酒。大家听到附近的山岭中有狼在嚎叫。清晨，病人的状况更恶化了，于午后不久死去。因为无安拉可召请，诺加和朋错为他作了仪轨性的净礼。安妮·泰勒写道："这是一个身材高大的人，似乎很结实，身穿羊皮短袄"。仁慈的主将最强壮者传到了其法庭前，而让最衰弱者继续赶路。

安妮·泰勒的严重考验

弱者在继续赶路。他们现在共有四个人（安妮、朋错、诺加及其妻子），缺吃少喝，他们的小种马已被饿得半死，气候越来越恶化了。11月4日，他们到达了一个建有石屋的村庄，看到这一切就是对这一行人的极大安慰。他们得以在那里雇佣了新向导，一名叫作本廷的藏族人。于10日重新登程，在两天之后才经过玉树附近（大家认为在那里最谨慎的作法是不要停止），并赶上了一支向赴拉萨沿途的许多寺庙提供茶包的汉族沙漠旅行队。这些人与这支旅行队穿过了位于玉树和扎曲河流域之间的一片危险领土。山口和山谷的厚雪与泥泞放慢了他们的前进速度。其中的三匹马（包括安妮·泰勒的那匹小型白马）被累死了，安妮也由于疲劳或高

海拔而患了心脏杂音病。这些人都表现得暴躁不安，特别是诺加的任性脾气成了这种不安的根源。17日，他又因一阵嫉妒心情并以一把刀威胁安妮·泰勒和朋错。本廷成功地制止了他，但诺加嘲弄其同胞并宣布说他将向官府当局控告揭发他们。次日，本廷前去向安妮·泰勒提出了一项可怕的建议，从而使她感到失望了。他声称诺加是个很危险的人物，他们留下此人就会冒很大的危险；但如果把他辞退，那末他就会出卖他们，他们也会因此而被投入监狱或遭处决。因此，本廷建议杀死他。但安妮·泰勒根本不想听从他："我告诉他说，我绝不会同意夺去一个人的生命"。

11月26日，旅行家们到达了扎锡寺（那里在两年之前拒绝向吕推提供食物）。安妮·泰勒与朋错居住在寺院附近的一个窑洞中，她在八天间与三名西藏尼姑共同分享这间窑洞，她决定暂时不再行动，希望诺加与其妻子在等得不耐烦时独自继续前往拉萨。本廷与汉族茶叶商人一起住在帐篷中，在相隔适当距离的地方等待事件的发展。诺加将其帐篷支在正对窑洞的下方，他掌握着驮畜和这支探险队的几乎所有储蓄。他在那里停留了两个星期，幸灾乐祸地看着朋错和安妮·泰勒的失望沮丧，后者被迫用他们所剩下的很少一点东西来交换糌粑和茶叶。诺加最终对这种游戏厌倦了，于是便于12月14日偕其妻扬长而去。次日，安妮·泰勒、朋错和本廷也独自上路以走完他们的最后一程。

他们再没有帐篷、没有物资（仅有他们的三床被子和一口锅），几乎没有草料喂马，糌粑也勉强够十五天食用了。当时地面几乎完全冰冻了。夜间如此寒冷，以至于一杯滚烫的茶在不到30秒钟就会结上一层冻冰。安妮·泰勒于12月16

日写道："这是我首次在夜间以地为床和以天为幕而睡。我睡得很香甜，但我很难保护自已的头部不被风吹"。他们被彻底暴露于大自然之中，面对自然的力量就如同一叶轻舟在汪洋大海中一样无能为力，但安妮则始终保持了同样不可动摇的信心。12月20日，她用向一个游牧家庭乞讨到的几枚茶藨子、很少一点面粉和油脂而烹制了一个圣诞节布丁，以便在圣诞节那天把它奉献给两个男子。"布丁被煮了两小时，但其中间部分尚未热。这里的气候真是奇怪"，她于其日记中写道并又补充说："圣诞节是一个晴朗的好天气，阳光灿烂，我们与耶稣同样安全"。

12月29日，朋错剃了头。因为他们已到达了一个距拉萨不远的有人居住的地区。他们又敦促她装扮成试图让人把她当一名藏族女尼看待。本来她那由于在高海拔地区生活而变成棕褐色的面容、其褴褛的衣衫以及她当时所处的贫穷状态都使她稳操胜券。但一切努力实际上都是徒劳无效的，诺加已经告发了他们。士兵们到处搜索而寻找他们。1月13日，旅行家们被发现并遭到逮捕。他们被押往那曲附近的一个阴暗的山沟，在那里看押了他们10天。最后到14日，数名官员带着诺加及其妻子来了。

诺加向官吏们解释说他与其妻子在路上遇到了一名英国女子。当他们获悉她将前往拉萨时，便试图说服朋错和本廷让她原路返回，但这两个西藏人都拒绝了。官员们转向朋错并粗暴地询问他：他成为英国女子的朋友已有多久？他果真要带她到拉萨吗？朋错战栗不安并哭了起来。安妮·泰勒觉得这一切都过分了，她突然间站立起来并高声呼叫："难道这就是西藏的法律吗？"法官们向她投去几束威胁的目光，

她感到了真正的恐惧，但一切都不能阻止她。西藏人一直保持沉默，非常惊奇地听这个漂亮的小个子白种女性训斥他们和巧妙地以指控诺加作为反击，声称诺加曾偷了她的东西并索求赔偿。

她胜利了。虽然她必须返回中国中原，但他们没有采取任何惩罚朋错和本廷的措施。诺加偷走她的那些生活必需品都退还了她或用其它物品代替了，他们送给她一些马匹，允许她经由打箭炉地区离开西藏以避开在黄河上游沿岸土匪们肆虐的地区。返程的旅行是艰难的，因为当时正处于一年中最寒冷的季节。然而，在4月初，安妮和朋错到达了能遥望到打箭炉的地方。那里到处都是一片葱绿！安妮·泰勒日记中的最后一条记载具有一种如同禅那样的心醉神迷，完全如同她通过这些新感觉而认为近几个月的营养不足使一种普遍的和谐变得更为强烈了。“醋栗树！正在鲜花绽放的野杏树！田地中生长的小麦！青青的草……蚂蟥”。

安·妮泰勒的功德是在英国激起了一种很强烈的波动，以至于在她返回的一年之后，一批青年传教士在她的率领下立誓“为西藏而生死”。现存一幅她与其同伴们在大吉岭的一座花园中的照片，其中的十名英国青年带有某种满足的心情穿着藏族衣袍，其姿态略有一点滑稽可笑。坐在中间的安妮·泰勒似乎对留在那里无法再前进而显得十分的遗憾。

事实上，“入藏先驱者”的传教区仅仅持续了数月，那些青年人后来四散而去，各自前往印度和中国的其它传教区去了。他们忘记了西藏，而且他们也从未脚踏那里的土地。安妮·泰勒则不会忘记西藏。她与朋错返回了禁地，在春丕谷的亚东开了一家小商店。她于1903年12月13日还在那里，

当时有一支庞大的英国军队和土著人在赴拉萨的途中经过了则里拉山口。

七、揭开面纱的拉萨

虽然拉迪亚德·吉卜林（Rudyard Kipling）的小说《基姆》早于荣赫鹏（Younghusban）率领的远征军之前三年而出版，但它可能为理解英国殖民史上这一冒险而又可悲的插曲提供最好的钥匙。大家都习惯于在现实中寻找对虚构故事的解释，这一次却是虚构故事启发了现实行为。大家甚至可以信以为远征军的历史是由吉卜林的丰富想象力虚构的，完全如同是赋予了《基姆》这个故事的一种已失去了魅力的续篇一般。《基姆》即将成为成年者，这部新书的中心内容将使神秘和浪漫色彩逐渐消失。

拉迪亚德·吉卜林书中的主人翁在双重文化之间过着两种生活。如果说他是印度测量局的秘密代理人，那末他也是一名藏族上师——云游和尚则错喇嘛（这是波格尔对其朋友的称呼）的弟子。该喇嘛参照了一种尚未在赎罪修持、巫术仪轨和一个普遍的僧侣种姓的控制之下完全窒息的佛教（霍奇森在尼泊尔的喜马拉雅山区寺院中发现的某些抄经中的原始佛教，它事实上从未在西藏存在过）。它代表着一种伦理的完美和一种智慧，吉卜林不仅仅把这一切与在公共场合活动的江湖术士们的招摇撞骗和占卜者对立起来了，而且也与促使把基姆变成“一名白种人”的教祖的敏感性相对立。然而，该小说中没有清楚地说明这种智慧是由什么组成的。吉卜林更为关心一种含糊不清的奥义而不是对教义的苦修。在

那部小说中，作者接近了思想的现实，他改变了方向并巧妙地将其读者的注意力引向了一个间谍故事那扣人心弦的问题上了。

在这个故事中，最使人难忘的第二流的主人翁是巴布·呼勒·顺德·莫克杰（动人的、感情外露的和易动感情的人）。为了描述他，吉卜林受到了一个真实人物的启发，这就是阐德拉·达斯（Chandra Das），此人是于1865—1870年为印度测绘局秘密绘制一幅西藏地图的班智达之一。我们知道其名，因为他写了一部有关其秘密赴拉萨旅行的书。在其大部分班智达中，虽然他们的探险也如同柔克义或斯文赫定的探险一样引人注目，但我们仅仅知道一个基本概况。如同扎什喇嘛一样，呼勒·顺德也与西藏有一种神秘的关系，他提到了大山彼麓的秘密，也从事过一次探险。但他的秘密使命仅仅是地理测量和军事性的，他所寻找的是一批化装成猎人的敌对代理人。很明显，他是一个不如扎什喇嘛那样具有受神灵启示之灵感的人。事实下，他也受一种虚构故事之要求的支配。这里的虚构故事就是俄国也为了夺取西藏而在秘密行动。

一次入侵的序幕

如果说俄国人对西藏感兴趣是不可否认的事实的话，那末他们却并未像英国人倾向于想象的那样真正地寻求确保一个入侵印度的基地，他们首先是希望阻止英国人在中亚立足。至于英国人一方，他们当时也没有立即占领西藏的意图，尽管他们通过班智达们搜集到了情报，但他们依然很不

了解在喜马拉雅山彼麓所发生的事，继他们在阿富汗历尽艰难之后，其排俄罗斯情绪确实如此激化而倾向于相信任何一种传播俄国人背信弃义行为的传闻。

正当这种更应该是荒谬的局面得以确立时，便在西藏和锡金（自1849年起就被置于了英国人的控制之下）之间发生了一系列的小事件。一支藏军于1886年占领了锡金一侧的一个边界村庄，英国人于1888年把他们打了出去。英国和清朝政府于两年之后达成一项协议，划定了锡金和西藏的边境并承认了英国对锡金的绝对权力。由希望于西藏确保一个茶叶销售市场（当时茶树的种植已在喜马拉雅地区大幅度地发展起来了）的英国人的策化，在大吉岭举行了一系列的谈判。英国人接受了中国人的那种认为西藏是大清帝国不可分割的一部分的观点，而根本瞧不起西藏地方政府的代表团（由达赖喇嘛的首席噶伦率领）。西藏地方当局甚至未受邀请参加与中国谈判的条约的签字仪式，该项条约中规定了英属印度与西藏之间的有限贸易。

由此而产生的结果是西藏人不把这项条约放在眼中，他们阻碍英国人的经商并拆除了英国人沿锡金和西藏边境一线设立的界桩。英国以向清朝政府施加压力而作出了回答，企图使清政府约束西藏人，但他们未能理解到清政府由于与日本的战争（1894—1895年）而大伤元气了，已几乎无手段和无能力顾及西藏了。英王在印度的政府把这一事件作为维护大英帝国威望的问题并强调必须表现出强硬态度。为了不触怒中国政府和不再进一步激起俄国人的愤怒，伦敦希望与西藏人缔结一项条约。但西藏人既没有与英国人，也没有与任何人谈判的愿望，印度总督寇松（Lord Curzon）致达赖

喇嘛的两封信甚至未被启封便退还给了他。

就在此时，有关俄国人的一些令人特别警觉的流言广为传播，大家可以怀疑这是否是寇松为了迫使英国采取更强硬的立场而选择的有利时机。甚至有人提出，达赖喇嘛的顾问之一——布里雅特蒙古人德尔智（多吉也夫）是否为俄国的间谍特务。有消息流传说俄国人向西藏人出售武器。最后有人声称俄国和清朝已经安排了一项秘密条约以把西藏置于俄国人的控制之下，这种流言在北京被断然否认，但印度的舆论却强烈支持对西藏进行军事干预。

伦敦政府不停地要求缔结一项条约，甚至决定要迫使西藏人接受派遣一个政治使团赴距边界只有30多公里的西藏城市甘坝宗（岗巴）。荣赫鹏率领的代表团于1903年在200名锡克族士兵的陪同下越过了边境，可是他在那里却没有找到任何可与之讨论的对象。该代表团在漫长的四个月期间等待一个避而不肯出现的西藏代表团。相反，由3000名士兵组成的一支藏军却包围了英国人驻地并威胁说如若该使团不撤走，那末他们将发动进攻。除此之外，再加上有关俄国给予西藏军援的新传言以及在西藏为荣赫鹏工作的两个锡金间谍的落网，所以英国人便将此视为俄国人无疑正在窥伺的借口，荣赫鹏于9月6日收到了一直向江孜进军的命令。

由于大家完全有理由相信西藏人阻挡了该使团的前进，所以英国人事实上下达了入侵西藏的命令，不过又说这是一次所谓“和平”入侵。这个代表团应该尽快获准签订一项条约．然后就撤走。从事后来看，伦敦下达的命令显得荒谬绝伦。这些命令是在各种策略之间的一种最平庸的妥协：军队希望“教训”西藏人一番，但在印度的英国当局却没有放弃

与西藏进行友好贸易交往的旧梦。伦敦外交部害怕“引起国际反响”，内阁知道再发动一场殖民战争是多么不得人心。这项计划一开始就是矛盾的，它一方面在于宣布荣赫鹏率领的是一个“和平”代表团，但同时又用大军队作为后盾（这些军队原则上是作为谈判者们的卫队而使用的），这不仅仅是两面派的行为，而且也是冒险的政策。西藏人会相信宣布了他们那“良好意图”的英国人吗？如果他们抵抗或拒绝谈判，那又会出现什么后果呢？大家甚至可以针对这一计划而认为，对方根本不可能认为它具有某种意义。

荣赫鹏及其代表团离开了甘坝宗（岗巴）、并集结入侵的部队，这支部队是匆匆忙忙在锡金集结起来的。全军约有2800名士兵，主要征募了一些善战的土著步兵（第80廓尔喀营、第23和32锡克工兵营），又由一连骑兵、两连工兵、数门轻炮、二到三挺马克沁机枪支持。这支远征军的逻辑也是荒诞不稽的。为了把在西藏所需要的辎重给养经喜马拉雅山脉运输，他们征用了数千名苦力，集中了近2万头黄牛、骡子、牦牛和小种马。当时必须修筑道路、营房和铺设电报线。一名苏格兰上校（由于这一机会而升任将军）指挥全部行动。此人叫作詹姆斯·麦克唐纳，其手下人很快就为他起了一个绰号叫作“只会撤退的麦克”。

入侵高原的远征军

英军全部准备工作在最短的时间内于12月初完成了，大军向西藏边境挺进。12月，先遣部队谨慎地向则里拉山口攀登，从那里可以巡视整个西藏。视野中望不到任何敌军。14

日晚，全军在美丽的春丕谷谷底宿营。土著人显得很友好，没有发现藏族士兵。尽管天气寒冷和经过了漫长而艰巨的跋涉，但将士们开始把这次远征视为一场易如反掌的行动，数名青年军官前往附近的松树林中猎取麂子和山鸡。

经过一、二天休整以等待辎重到达之后，这支军队又经过改编便向该山谷的尽头进发了。19日，他们到达了帕里宗堡塞。如同在他们之前的波格尔、忒涅和马吝一样，英国军官们也欣赏了矗立在一大片屋舍上部的斜墙，由远方的珠穆朗玛峰俯瞰，山上遍布大雪。他们觉得帕里宗不仅仅是向一个奇特和神秘世界、而且也是向另一个历史阶段开放的门户。“古老的”、“中世纪的”、“具有浪漫色彩的”等，这就是远征军的许多将士在描述帕里宗堡塞时经常反复使用的形容词。

但这种出神入迷的心情没有持续很久。西藏人非常奇怪地未设防的工事的保存状态如此之糟和令人可怕的脏乱，以至于使远征军军官们都不愿意在那里安身，而更愿意睡于支在天寒地冻的平原上的帐篷中。军医长沃德尔由于写了一本有关喇嘛教的书而在藏学家中获得了某种权威。他写道：“当大家进入城堡的主塔时，城堡失去了魅力。人人都感到如同进入了一艘船那昏暗的底舱。一些用粗糙地开成木方的木料制成的陡直而摇晃的梯子通过一个狭窄通道的迷宫，而进入气味污秽和遍是油脂的房间”。这与得出结论认为生活在这里的人受到了很不人道的待遇只有一步之差了。英国人也会这样作，尤为容易地是他们与西藏的最早接触对于他们来说则成了巨大奇趣的希望。

随军行动的《每日邮报》记者埃德蒙·坎德勒写道：

“在我们于帕里宗驻守的全部时间内，我始终未忘记西藏的秘密，一心一意地思考这个难以识透的民族……他们仅满足于其被烟炱和炭黑弄污的墙壁、已变得污黑的天花板和没有烟囱的脊顶”。埃德勒报道说，苦力们用了一个多星期的时间才搬走那些污秽垃圾（它们有的已有数世纪的古老历史了），即新来者从堡塞内部发现的那些。由于他在厚墙的墙脚下欣赏他们与之打交道的那个破烂不堪的堡塞工事，他突然想到与军官先生们谈话的那种被破除了幻想的结论（西藏的“秘密”仅仅为一种蹩脚的闹剧）也如同在印度流传的有关西藏人的那些浪漫思想与真相一样遥远。“因为在西藏确实有一种作为大家思考内容的秘密。大家可以用这些话来提出这一问题：在这种神秘的背景中，思想的最高冲动怎么还能够存在”。

坎德勒指出，“首先，大家倾向于联想到西藏人……将他们的宗教修持仅仅归于了对魔鬼的畏惧”。但在他们之中度过了一个星期之后，坎德勒便不由自主地开始感到了对这些不大讲卫生的人之崇拜与钦佩了。尽管他们被迫生活在可怜的物质条件中，但却成功地描绘了一些极美的壁画。大家在堡塞内部便可以欣赏到许多幅这样的壁画（虽然据沃德尔认为，它们并不是这种题材的最上乘作品)，和将注意力完全集中到纯宗教的关怀之中。坎德勒得出结论认为：“在暂时不谈西藏的奥义之前，我们还必须承认喇嘛蔑视我们为粗俗的唯物主义者和始终准备贪婪地战胜他们的没有多少文化修养的人，但他们自己却陷入了无限和普遍的矛盾之中”。当然，他的许多同伴都开始感到这种无知和宗教的混合物已略微超过了他们的鉴赏力，因而不会赞同他的观点。

在1904年元月的第二个星期中，这支远征军离开帕里宗，前往占据于此北部约有100公里处的堆纳村，那里位于一个5000米高的山口的另一侧，控制着从江孜到拉萨的大道。该村庄（事实上仅有约一打污秽而破旧的房子）位于一个最为缺乏生气的地方。村民的闲谈闲聊很快又在这种气氛中增加了凶险因素，他们叙述说有数千名藏军驻扎在湖畔，只有八公里远。

麦克唐纳将军告诉荣赫鹏说其部下尚未准备好前去向西藏人发动进攻，由于气温相当低（夜间可达－30℃），他于是便决定退回到山谷中并等待一个比较不太冷的季节而向江孜进军。荣赫鹏反驳他说一次撤军可能会被西藏人理解作一种软弱的表示，他断然拒绝了让部队折回的主意。这种作法产生的奇特效果是荣赫鹏及其同行人员便驻扎在那里以在堆纳度过隆冬的剩余时间，共有400名步兵和两挺机枪（它们很可能在发动进攻时已无法使用，其带油的零件在大部分时间都结冰了）。然而，“只会撤退的麦克”又率领军队退入了春丕谷。

我们很难想象比英国人在堆纳等待时更艰苦的条件了：在光秃秃的平原上有一片破烂不堪的房子，日夜间都受狂风吹袭。敌军已完全作好了准备和严阵以待，英国最近的支援部队却在距那里还有两日行程的地方，驻扎在风暴吹袭的山谷彼麓。然而，当大家阅读荣赫鹏对其远征西藏所作的记述时，却感到他在堆纳度过的一段是他最幸福的日子。在这高峻、荒凉和仇恨他们的地方，荣赫鹏产生了一种几乎是神秘和极其激动的心情。然而，他以其低矮的身材、秃顶和乱蓬蓬的小胡子而更像是一名焦虑不安的官吏，却不像一名探险

家。此人于1863年生于喜马拉雅山脚下克什米尔一侧的穆里，从33岁起就因复蹈鄂本笃走过的旅行路线而名声赫赫，尽管他是沿与鄂本笃相反的方向前进的，即从中国到印度。稍后不久，他又对帕米尔高原和喀喇昆仑山脉作了一次探险考察，为印度测绘局带回了大批资料。他后来又在印度的西北边境服役，他在那里成了吉卜林在《基姆》中欢呼的英——俄“大剧”中的主要演员之一。他于1889年自告奋勇地化装赴拉萨，但其上司否决了一项他们认为是过分冒险的计划。最后，到1893年，寇松要求他负责西藏边境委员会，它在理论上是负责确保1890年的协议和1893年的贸易协议能得到遵守的机构，荣赫鹏迫不及待地接受了这一任务。

麦克唐纳置身于局外，荣赫鹏决定前去拜访西藏人的驻牧地。他在一名翻译和一名参谋官的陪同下骑马前往西藏人的帐篷，并要求会见指挥这个兵营的军官。这是荣赫鹏行事方式中的典型作法，因为他是一个勇敢和鲁莽的人，甚至还多少有一点天真烂漫。他受到了拉萨一名将军及其数名军官的接见。那里还有三名喇嘛，都在斜视着他。荣赫鹏解释说其政府命令他前往江孜以进行谈判，如果能尽快达成一项协议，那末对双方都会有利。西藏将军以一种嘲笑的口气回答说入侵一个地区是向它表示友谊的奇特方式，如果英国人希望谈判，那末他们就应该退回到边境上去。

当经过3个多小时的空泛议论之后，荣赫鹏起身结束这次交谈时，小木屋中的气氛变得很紧张了。那三名不断向荣赫鹏投去威胁目光的喇嘛开始大声要求为其部队的撤退确定一个时间。外面响起了军号声，参加谈话的人也开始紧逼来访者。拉萨的那名将军匆忙提议让一名使者陪同荣赫鹏到达

堆纳，那里将会有人给他一个答复。经过一段时间的讨论和一阵轻微的推搡之后，喇嘛就这一问题达成了一致意见，英国人返回了他们的军营（他们在那里却向来使宣布说没有信息要交给他）。荣赫鹏于其对这一事件的记述中承认："我们巧妙地摆脱了他们"。

事态现在已趋明朗化了。一切迹象都表明大家已无法避免动用武力了。此外，荣赫鹏从此之后便知道应该坚持什么：在西藏应与之对抗的敌人既不是军队，也不是民众，而应该是全体喇嘛。喇嘛们公开试图促使西藏那些有点麻木和无动于衷的军事力量攻击英国人。这种印象稍后不久便得到了证实，即当一批僧侣庄严地走向英国兵营步枪射程之内的时候，他们设法举行了一次复杂的仪轨以使恶运降临到士兵的头上。吉卜林所喜欢的那名可爱的老喇嘛的虚构故事似乎最终被摒弃了。

荣赫鹏处于危险之中，代表团在堆纳村处境孤立，附近的风景中那无限辽阔的旷野、高海拔和北方的气候都是令人满足的原因。他于3月2日记载道："近两天上午的天气绝对好"。"首先从河床和稍后从河谷的最低部位都有薄雾升起，然后与一种无法触及到的淡云结合在一起，山下那强烈的橙黄色则由于紫色和玫瑰色而变得淡薄了，而雪山顶上则转变成了最纯洁的蓝色并融合于苍天的天蓝色中了。除此之外，大家特别具有一种安静和很逼真的欢乐感觉。我们很难相信，拉萨的几名最高层的喇嘛几天来一直在诅咒我们"。

古鲁的大屠杀

西藏人没有发动进攻。但3月30日，麦克唐纳将军率主

力部队赶到了。次日，全部远征军都向西藏人的阵地前进。西藏人在路上砌起了横墙，他们躲在墙后集结。一旦当英国军队到达这堵墙能看到的地方时，拉萨的将军及其亲信骑马迎上他们，并警告说，如果他们再继续前进，那就会引起麻烦。荣赫鹏反驳说，如果藏军坚持封锁前进的道路，那末他将被迫要求麦克唐纳将军驱散他们。英国士兵们谨慎地前进。机枪被从后面调了上来并瞄准了2000—3000名（主要是暂时招募的农民）集结在土墙后面的藏兵。不时有英国人嘲弄西藏人那古旧的武器（大刀、火药枪、弓弩和箭矢）和他们那奇怪的装备（其中许多人还穿着中世纪的甲胄）的声音打破这种令人极难受的宁静。

数名英国军官开始拍照。埃德蒙·坎德勒漫不经心地绕过了土墙并坐在一块岩石上作记录。由于西藏人始终未表现出任何撤退的意思，荣赫鹏和麦克唐纳作了一次简短的商议，便决定解除他们的武装。他们向锡克族部队下达了命令，这些人心情愉快地设法夺取武器。大家突然间听到一声枪响（任何人都无法确切地说明是谁开的枪，英国一方几个目击者都断言是藏军的将军本人）。当时出现了一段可怕时间的暂停。后来，英国人的步枪都开火了，机枪也投入了战斗。坎德勒（他是在这场冲突中的十三名英国伤员之一）介绍说，西藏人面对杀伤力很大的冲锋而开始缓慢地后退，面部带有一种痛苦的恐怖表情，大家由此可以得出结论认为令人难以置信的情况发生了："祈愿和巫术、咒语和他们那些上人中最神圣者都背叛了他们。我相信他们已完全被这种思想所困扰。他们低头而行，就如同他们的神残酷地欺骗了他们"。

当枪击停止时，共有600具西藏人的尸体堆在了平原上（远征军人员似乎摆脱了这一命运，此处叫作古鲁，且“古鲁”正是梵文中对“喇嘛”的称呼）。荣赫鹏声称这次屠杀是不可避免的事件，但他又写道：“这是一桩令人毛骨悚然的事件”。坎德勒则提示说，如果当时向西藏人发出最后通牒而让他们放下武器，那末这一事件本来是可以避免的。事后来看，当时没有这样作似乎是难以置信的。然而，大家无法确切地指出西藏人是否会遵从命令，因为他们的武器不是由军队提供的物品，而是每个士兵的个人财产。荣赫鹏在谈到西藏人那自杀性的抵抗时，含含糊糊地指责“拉萨的一名异想天开的喇嘛”。这一点在英国人中变成了一种老生常谈：被杀死或受伤的每个土著人都不仅仅是远征军优势兵力的受害者，而且也是西藏僧侣们的无知和狂妄的受害者，因为这些僧侣们“把迷信的农民征募进一支驯服的军队中并把他们逐向死亡”。我们绝不应该怨恨藏族士兵，因为他们被20世纪时对他们那封闭世界的突然入侵惊呆了，感到极其惊慌失措，只好甘拜下风（现在大家可以承认这一点了），也可能是过分勇敢了。所以，荣赫鹏及其军官们便把他们被迫杀死那些其武器根本不能抵抗他们的藏族士兵的全部仇恨和愤怒、农民们的不卫生和发育不良而使他们产生的全部厌烦都集中到喇嘛们身上了。

荣赫鹏在想到这次大屠杀是对西藏人的一次教训时便感到安慰，认为从此之后便可以使这些人明白事理。他大错而特错了。拉萨当局不仅仅未表现出准备进行谈判的愿望，而且继续要求英国人撤出西藏。这支远征军越前进，小型武装冲突则越加频繁。4月10日，又爆发了一次对抗战，这次战

斗于雪暴中发生在江孜以北十五公里处的一个狭谷中，即位于莲花生和无量光佛不朽供像的脚下。西藏人首次使用了他们的原始铜枪，但它们很快就被英国炮弹炸哑了。英国人于这一天傍晚扫清了山谷，他们自己却仅有3名伤员（100多名藏人被杀死）。次日，英军先遣队到达了江孜并发现该城根本未设防。

江孜包围战

英国人在江孜感到多少有点像欧洲了。有近一打的几乎是典型地中海地区式样的房子座落在一片上面有很漂亮工事的高山（沃德尔把它比作圣——米歇尔山）上。其邻近的山峰都是光秃秃的和呈黄沙色，所有这一切又突出了山谷中那微弱的绿色和不太明显的黄色，从而使正在开花期的果树的玫瑰色具有了一种非真实的外貌。代表团驻扎在城外，地处一片地上铺满了野生蓝蝴蝶花的柳林边缘，他们驻扎在一座属于该城政府舒适的乡间别墅中。

一切都显得很平静。荣赫鹏决定等待西藏人接受谈判，而麦克唐纳却率领主力部队返回了春丕谷，以便加强与印度联系的路线和为代表团运送食物。现在，他们与土著人的关系比较融洽，以至于荣赫鹏允许其智囊团（领导集团）中的某些成员对附近农村进行考察。4月30日，《泰晤士报》的记者兰登、沃德尔和另外两名官吏赴山间游览以参观一个著名的阿兰若，那里共有近一打的山僧，据说他们终生自我幽禁于在山岩上开凿的一行僧房中。

该阿兰若的僧侣把来访者们一直带到僧房。这些僧房已

被完全封闭，仅仅留有一个小窗口以为在其内静修三昧禅定的上人递进饮水和食物。英国人发现这些窗口的挡板脱落了下来，一只骨瘦如柴的手和裹着破衣的手臂颤抖着伸了出来，然后又缩了回去。参观者们为之震惊。兰登写道："一种名副其实的寒流冻得人彻骨寒冷。在这痛苦的当儿，我对于自己成为这种隐秘痛苦的目击者感到深刻的激动和强烈的羞耻"。他指出，"即使《基姆》中的喇嘛确实存在，如果其圣洁性和严格摆脱尘世间欢乐的僧侣等级集团的成员不会受到怀疑，那末大家却不会在选择自我活葬的时候误入歧途的不幸者之列发现他们"。

在充满正义之愤慨的远征军返回代表团驻地的二、三天之后，江孜的那种假日气氛突然间被打乱了。一支庞大的藏军已经遥遥在望。他们正在一个高山口加强防御工事，那里地处通往拉萨大道东部70公里的地方。荣赫鹏派出了一支500人的机动部队以排除山口中的路障。这在当时是一种勇敢的和冒险的决定（没有得到正式允许而采取的行动），它几乎引起一场巨大灾难。因为当山口附近正进行一场鏖战时，由数千名士兵组成的一支藏族别动队正在进攻代表团所在地。如果遇到奇袭，那末这支小小的英国军队（仅包括120人）就很难击退进攻。西藏人后来退守江孜城（杀死了正在那里的一名廓尔喀人和两位锡金仆人），并占据了防御工事。5月9日，英国机动部队返回了代表团，现在可以支持另一次攻击了，他们甚至对藏族先头部队发动了几次主动出击。但当时根本谈不到对堡塞组织进攻的问题。所以，双方都隐蔽在墙后，大家仅满足于一次漫长的枪战，断断续续地发射，基本没有多大成效。

6月末，藏族人在江孜城周围和城内集结了近一万名士兵，英国人自麦克唐纳带来援军之后共拥有3000条步枪。城堡前西藏人的前哨阵地先后被一一夺取，防御工事被步步紧围。西藏人于6月9日接受了停火协议。7月1日，随着达赖喇嘛主要顾问的到达，大家盼望已久的谈判终于开始了。荣赫鹏表现得寸步不让，毫不屈服。条约的词句在工事撤空之前没有经过多少争论。藏族军官们使用了他们的惯用策略，即试图用无关宏旨的长篇谈话使其对立面感到疲劳不堪。7月3日，由于谈判没有进展，江孜尚被西藏人占据，所以荣赫鹏中断了谈判而要求麦克唐纳夺取堡塞。

7月7日黎明下达了发动攻击的命令。战斗在整个上午都很激烈。火枪的响声和大炮的隆隆声充满了山谷。在下午很早的时候，英国大炮成功地在城墙上打开了一个缺口。在敌方持续炮火的攻击下，一小支廓尔喀部队攀上了山岩并成功地通过了缺口。半个小时之后，堞垛上飘扬起象征联合王国的旗帜。英国一方有4人死亡和37人受伤。似乎没有任何人肯下辛苦去调查对方受害者的数目。沃德尔介绍说堡塞内部堆满了藏族人（包括数名喇嘛）的尸体。

揭开面纱的拉萨

西藏人在他们失败之后仅仅是从江孜消失了。城中的居民、附近寺院的僧侣和拉萨的官员们都望风而逃。荣赫鹏找不到任何可以与之进行谈判的人了。他当时除了继续向拉萨进军之外别无其它选择，因而他将这种意图通知了印度总督安普希尔。于是在新铺设的直通江孜的电缆线上有电报往返

交换（西藏现已与世界的其它部分勾通起来了）。数日之后，大家又获得消息说伦敦政府已同意发起攻击。荣赫鹏及其部下兴高彩烈，认为在许多旅行家都失败的地方，他们即将获得成功，他们将最终揭示禁城拉萨的秘密。7月27日，表现出了强烈热情的远征军拔营向拉萨进发。

这支军队几乎是在暴雨和冰冻中前进的。在他们于两个月之间向那里派遣了一支机动部队的卡罗山，藏族人作了最后一次抵抗，在六个小时期间完全无望地战斗。廓尔喀人已攀上6000米的高山，并连续夺取藏人阵地而立战功。继此之后，雅鲁藏布江成了最后一道天险。英国人夺取了藏族人忽视凿沉的船，船在三天间于江水的漩涡中如同穿梭一般地来回摆渡以将全军渡到北岸。

8月1日，部队到达了拉萨河流域。那支机动部队设防在长达10多公里的深山坳中。天下雾了。绘于山道上部岩石上的成百身其目光深奥不可测的佛陀（其中某些绘于如此陡峭的地方，从而使人觉得凡夫俗子根本不可能到达那里）使气氛变得更为沉闷。在山口的一端，羊肠盘旋小道向山口攀登。荣赫鹏与先遣队匆匆忙忙地前进，他成了最早登上山口的人之一。山谷在他面前变得开阔和绿葱葱了。在最前面是一片碧玉色的湖水，再稍远一些是一座寺院如同悬挂在草地和柳树丛之上的金顶在雾罩的阳光下微弱地闪闪发光。然而，在地平线上，一座山脉与云雾结合在了一起。

拉萨城被掩藏在将两座相似的山岭连结在一起的一个相当低的山脊下。其中的一个山岭的顶峰由一座长方形的巨大建筑覆盖，它很明显就是布达拉宫。又经过了一个小时的行军，当他们到达该山峰时，荣赫鹏及其部下最终得以欣赏该

城了。沃德尔写道："多么辽阔而又迷人的鸟瞰图"。他沉浸在一种不识相的激情中了。坎德勒只用一个词概括了他的印象："仙境"。兰登极力想抓住其视野中所有出乎预料的因素，而其"纯粹的巍严壮观"、"拉萨城在森林和林间空地之间显得如同是一条狭窄街道和平顶房间的长带，到处都有寺院的圆屋顶和金背的光芒"。后来，他可能害怕使《泰晤士报》的读者对该城产生一种错误的看法，即把它视为一座没有多大文明的城市，所以又匆匆忙忙地补充说，来访者的眼睛一开始就会发现一座庞大的建筑，它就是布达拉宫……他简直缺乏辞汇作形容了。如果不把这座布达拉宫比作金字塔那样"高大巍严"，那就可能再也无法把它比作任何其它建筑了。他接着又指出了在巨大宫殿体积庞大而使之变得渺小的城市之间那奇特的比例，他以一条教训人的记述而结束：无论布达拉宫多么令人钦佩，它都是象征着"自豪和强大愿望的巨大迸发，而这种现象在西藏却将僧侣等级与由该等级滥用一种宗教的深刻真谛分隔开来了"。

拉萨的魅力恰恰能持续一天的二十四小时。这支远征军扎营于一片宽阔的草地上，位于布达拉宫以北约一公里的地方。次日，荣赫鹏在一支伦敦皇家步枪队士兵的陪同下进入拉萨以去拜访驻藏大臣（当时清朝在外交上控制着西藏）。荣赫鹏承认："许多旅行家都强烈希望看到拉萨，我们现在已到达了这个圣地。除了布达拉宫之外，这里却没有多少很重要的地方"。夜间，大雨倾盆而下，国下陛下的部队必须绕过布满污水和泥泞的道路。街道中堆满了垃圾，更糟的是肥大的猪在污秽物中来回打滚，征服者们必须以刺刀把它们驱往道路之外。最为令人惊奇（更应该是令人难受的）是拉

萨的居民们似乎对于英国人的到达完全满不在乎。除了某些转动其嘛呢筒的乞丐（化缘僧）之外，街中再无其他人。人们从店铺中和门坎内向士兵们投去一束束满不在乎的目光，就如同他们的入侵仅仅为一种暂时的麻烦和没有多大意义。侵略者们未遭到愤懑的或怀有敌意的对待，他们仅仅觉得自己在圣城的存在被西藏人认为是一种亵渎宗教的行为。如果拉萨的居民对他们表现出了誓不两立的敌对，那末他们可能会继续认为禁城掩饰着某种秘密。但土著人的冷漠却使他们仅仅感到肮脏不堪——一大堆没有浪漫色彩的破旧房舍。唯有布达拉宫始终秘不可测。不过，当大家从驻藏大臣的口中获悉（他似乎认为这是一种很好的开玩笑的内容）达赖喇嘛已经逃走时，布达拉宫那令人感到抑郁的高大建筑也多少失去了一些威望。

随着活佛的离去，拉萨在某种意义上也就不再是一个圣地，而仅仅成了由于英国军队入侵陷入混乱之中的一个世俗政府的所在地。荣赫鹏那谈判才能的一种令人折服的证据（因而这无疑也是西藏人希望尽快摆脱英国人的证据）是他很快与之签订了一项条约。在开始时，一切希望都显得似乎是徒劳的。达赖喇嘛似乎未作任何安排以使地方政府的事务能够于他不在期间有条不紊地进行。他的任何一名噶伦都不想对与英国人达成一项协议负责，任何人都似乎不知道他们的最高宗教领袖在哪里。事实上，达赖当时正在那曲附近。拉萨所有的人可能都知道他的避难地，但他们直到活佛逃脱英国人的攻击之前始终保守秘密。在荣赫鹏的烦恼之中又增加了麦克唐纳将军希望在大雪封山之前返回印度的愿望，还有英国政府由于这次远征而在国内外成为众矢之的批

评下希望迅速解决问题而向他们施加的压力。荣赫鹏十分震惊地收到如下命令：如果西藏人不接受其条件，那就应该设法“炸毁拉萨的城墙和城门”，其实它们早于1721年就毁掉了，后来从未再建。

然而，在荣赫鹏于拉萨度过的第二个星期之初，随着甘丹寺的寺主和格鲁巴继达赖喇嘛之后的另一个教祖墀巴活佛的到达，形势突变。这个和蔼可亲、目光敏锐和令人赞叹地绝对严守戒律的老人给荣赫鹏留下了非常强烈的印象。这种印象如此深刻，以至于荣赫鹏突然间消除了他对喇嘛们的那种成见。当麦克唐纳在拉萨附近的旷野中组织运动会和足球赛（那里的空气如此稀薄，以至于球可以升到神奇的高度）而使其部队健康地消磨时光时，荣赫鹏与墀巴活佛则住在城内一座小寺院中以在那里为条约的措辞定稿。9月初，签字仪式已经准备好了。其措辞基本上肯定了1890年条约和1893年商业条约的行文，但其中增加了3项条款：一名英国政务官吏将常驻江孜并可以进入拉萨；西藏人向英国赔款共750万元，分期交付，英国人占据春丕谷一直到赔款付清；最后是禁止西藏在未获得英国人的同意就向任何另外一个外国列强出让或租借其部分领土。荣赫鹏强调这项条约要在布达拉宫达赖喇嘛宝座的大厅中签订。

9月7日（这是一个晴朗而又寒冷的日子）清晨，荣赫鹏戴一顶双角帽和穿一件漂亮的蓝色制服，骑马朝通向布达拉宫的斜坡走去，由其卫队和麦克唐纳将军陪同。他们采取了治安措施，令10人在宫顶上瞄准大厅以使西藏人不敢有任何发动突然袭击的念头。这条斜坡很陡，并呈之字形，有一些已被历代朝圣进香人踏破的不规则阶梯。他们很困难地攀登，

卫队也未能长时间地保持检阅队伍那样无可指责的行列。他们最终登上了山顶，进入了布达拉宫那昏暗的走廊。荣赫鹏费了很大力气才保持住一种显赫的姿态，他试图在这种半明半暗的环境中辨认出绘于墙壁上的神灵和仙女。麦克唐纳向那些黑暗的角落里投去了几束焦躁不安的目光。地面未经打扫，不时地有某种东西在脚下发出刺耳的劈啪响声。

沃德尔写道，达赖喇嘛宝座大厅“非常庄丽，给人留下了深刻的印象”。“非常庄丽”可能是真实的；至于“给人留下了深刻的印象”这种说法，大家通过其它各种史料而获知它仅仅是平庸的业余演员反复演出的一种戏剧而已。那种光彩俗气和缺乏艺术欣赏力的装饰似乎相当引人入胜。角落中的酥油灯以其摇曳的灯光触及到了唐卡中的那些带有怨气的魔怪和圣像们镀金面部的平静微笑。那里有巨大的房梁和支柱，雕梁画栋。达赖喇嘛的玫瑰色本座被置于一个帏幔之后，完全如同一种多余的摆设。在所有这一切的中央，有一张覆盖着一面联合象征旗的矮桌。参加签字仪式者们的服装即使不是很整洁，至少也是五颜六色和各式各样的：墀巴活佛穿紫酱色的长袍，从上层喇嘛们身穿琥珀和红花色衣服直到驻藏大臣及其亲信的深蓝色，从英国卫队的白色服装到麦克唐纳将军及其司令部成员的那些饰带和奖章。但其中的一名英国参加者却抱怨说，那里出现了一片可怕的嘈杂声。当正在分别用藏文、汉文和英文宣读条约文本时，数名英国青年军官溜出了大厅的后部以欣赏达赖喇嘛的宝座。他们成功地使签字仪式貌似隆重，但这种气氛却突然间被一架镁光灯照相机的灯光打乱了，从而在西藏人中引起了一阵突如其来的混乱。这一仪式由荣赫鹏吹捧英——藏友谊好处的讲演而

告结束。在轮番进行了一圈的恭维之后，英国人撤走了。由于他们笨拙地从很陡滑的山坡路上往下走，那些倚靠在他们之上栏杆处的喇嘛们都带着嘲笑的表情飘然而去。

大部分远征军都应荣赫鹏的要求而将其撤退的时间推迟了两星期，以便为西藏人提供一种在严格友好的基础上与之建立友谊的机会。他们慷慨地向拉萨的行乞化缘者们布施便士，组织了体育比赛以供藏族军官娱乐，那些年轻的英国中尉们很讲礼貌地度过了一整天以在一窍不通的情况下欣赏为了欢迎他们而演出的一场接一场的藏戏表演。沃德尔与墀巴活佛共同饮茶（按照他的说法是如此）。当墀巴活佛听说沃德尔研究过佛教时便问他："您是佛教徒吗？"沃德尔回答说他是基督徒，但基督教的理想与佛教教义具有许多共同之处，他作为例证而举出了摩西十诫和佛教伦理十戒。墀巴则以一种极其严厉的口气惊叫起来："英国人没有任何宗教！"沃德尔问他为什么要这样讲，墀巴活佛反驳他说："由于我本人在您们那些人的面容和行为中看到了这一切。您们有的都是铁石心肠，特别容易受到引诱攻击其他人以夺去他们的生命，如同向神明发动战争的真正的泰坦巨神（这是沃德尔很自由的译法）一样好斗"。沃德尔则由此而得出结论认为："我被迫承认一次军事远征不能令人特别信服地坚信实际中的基督教"。9月23日上午，全军拔营。一批由墀巴活佛率领的西藏官员前来为英国人送行。墀巴活佛把一尊很小的金佛送给荣赫鹏时对他说，他个人没有物质财富，因而只能送给他这尊普通的佛像。他希望荣赫鹏每次看到它时都能够怀有友好感情地联想到西藏。荣赫鹏在对这次告别的记述中曾作过一段颇为动人的说明（但这一切太美好而无法令人

相信）。他说："在我看来，㩦巴在此时比我遇到的其他任何人都更酷似吉卜林的《基姆》一书中的那名喇嘛了"。

稍后不久，荣赫鹏独自攀上了最近的山峰以便最后一次观赏被紫色云雾笼罩的圣城和思考㩦巴活佛在离开时所讲的话。"我不知不觉地感到了一种美妙的欢乐和一种巨大的良好愿望。这种欢乐……不断地增大，以至于以极大的力量触动了我的心。我从此之后再也不会产生坏念头了，再也不会成为任何人的敌人了，整个自然界和整个人类都将沉浸在一种玫瑰色的灿烂光芒中，从此之后的未来只有光明和光彩夺目的美景"。

大幕再次降下

但黄金时节尚未到来。荣赫鹏在率领其远征军的残余人员返回印度之后又重归英国。他非但没有被作为英雄受到欢迎，而是很快就成了那些怒气冲冲的政客们的迫害对象。他签订的条约触怒了所有的人。俄国人跳出来反对有关禁止西藏在未获得大英帝国同意之前向任何外国政权割让或租借土地的条约。美国、法国和意大利批评大英帝国垄断了与西藏贸易的权力。最糟的还是国务大臣布罗德里克本人也暴跳如雷，声称荣赫鹏走得太远了。西藏作为赔款而应交付的款项以及对春丕谷的占领时间都被英国内阁大幅度缩减，分别只有250万卢比和3年的时间；荣赫鹏因越权而受到了责备，后来被委任为驻斯里那加的常驻代表，这是一个令人惬意而又没有荣耀的职位。

随着年代的久远，大家已忘记了政府官员，荣赫鹏仅仅

只是探险家荣赫鹏了。大家甚至还认为远征拉萨主要更应该是一次研究地理的旅行，而不是一次军事入侵。1919年，荣赫鹏被选为皇家地理学会的主席。他再次以间接的方式导致面对西藏和接受高海拔地区的挑战，因为正是他组织了在珠穆朗玛峰的最早几次的探险。随着岁月的流逝，那里的秘密已被公开化了。1933年，他受近30年前在拉萨附近的山区感到的普遍博爱的突然向往之驱使，心血来潮地创建了世界宗教大会。当他于1942年在第二次世界大战最凄惨的时刻之一死亡时，墀巴活佛送给他的那尊佛像也被置于了其墓中。“他捧着这身小佛像，回忆起他的那位朋友，认为这比他在人世间所拥有的一切都更为宝贵”。

在西藏，荣赫鹏远征军的后果远不是感化人的。当英国人尚在拉萨时，清朝政府便发表了罢免达赖喇嘛的文告（因为此人对清政府表现得过分不驯服了）。由此而产生了一阵骚乱。1905年，在西康地区，有相当数量的清朝官吏与法国传教士和英国植物学家同时被杀。清朝政府以进兵并占据了西藏的整个东部地区而作出了反应。清军拆毁寺庙并杀死了数百名僧侣。藏民继续崇拜原来的活佛，此人先他于塔尔寺的流亡地和后于蒙古的库伦寄出了书信，信中宣布说他很快即将返回。1908年11月，清朝那可怕的慈禧太后的死亡使整个中国陷入了混乱之中，这正是达赖喇嘛等待的时机。数月之后，达赖喇嘛返回拉萨。在他于布达拉宫安身尚不足一年时，他又遭清政府驱逐。当时在俄国和英国之间签署一项协议承认唯有清政府才具有控制西藏对外关系的绝对权力之后，清朝在那里的地位得到了大大加强。

达赖喇嘛及其亲信向南逃走并在一个风雨雪之夜很晚的

时候到达西藏边境。两名英国士兵正在边境值勤。还有人介绍说，其中的一名士兵获知达赖的一支小队伍尚在附近地区并要求在英属领土上避难时，便手执灯笼在黑暗中前往并尽力高呼："啊！青年人，这就是你们的达赖喇嘛吗？"

1912年，在满清王朝崩溃之后，达赖喇嘛再次返回拉萨。在1913年的西姆拉会议上，英国、西藏地方政府和年轻的共和国一致同意首先将西藏的边境对西方人（旅行家、探险家、学者和传教士）关闭，唯有一、二名常驻江孜的外交代理人除外。这样一来，西藏又成了一个禁地，而且是比任何时候都更为严重的禁地。1924年曾秘密赴拉萨访问的大卫—妮尔（Alexandra David—Neel）曾发表过这样的报怨。

大卫—妮尔的旅行及其著作是由于荣赫鹏的远征，并没有削弱西藏的诱惑力。这种诱惑力始终存在于西方人的思想中。西藏人的吸引力特别深刻和顽固。这很可能是由于西藏的实情从来就与旅行家们出发时的想象不相符，也可能是由于西藏人不大关心西方旅行家们的梦想，就如同拉萨的居民不大关心在其城市中出现的英国士兵一样。

跋　语

如果说荣赫鹏的远征改变了西方人有关西藏那朴素而美妙的田园诗般的形象，即使是由于提及现实而缓和了这一切也罢，但它丝毫没有消除西藏的魅力，相反却不断地使这种诱惑力进一步得以发展。这次远征的主要记述者（沃德尔、坎德勒、兰登和荣赫鹏）都得出了同样的结论：大家当然对

于军事干涉中的“某些污点”表示遗憾，但应该承认它是必要的和归根结底是有利可图的。至于西藏人，他们无疑落后了。但如果在他们的外貌、行为和生活方式中仅仅看到不足的一面，那也是极不公正的，他们也为旅行家们提供了最为引人注目的所有异国情调。

自荣赫鹏之后的西方人与他们那些翻越喜马拉雅山仅仅是为了使西藏人皈依基督教或与他们通商的前人不同了，他们试图进入西藏（而且取得了不同程度的成功）首先是受更多地了解那里的居民及其宗教生活之意愿的支配。我们可以简单地把近代旅行家们分成两大类：受一种夹杂着同情的好奇心支配的观察家和受宗教成见促使的藏传佛教的皈依者。这是两种新的倾向，虽然受皈依者都可能会奉乔玛为其祖师，但有些旅行家们也要求使自己属于柔克义、武涅、波格尔、甚至是德斯德里的世系。当然，还有些属于古老风格的旅行家。西藏的中心地区——卫地和藏地仍对外国人封闭，许多传教士、自然学家、探险家或富裕的无所事事者都冒险进入了西藏的东部地区，这种事态一直持续到中华人民共和国统一西藏为止。

在20世纪时，最早对于西藏文化的相对公正的观察家是些官吏们。英国常驻江孜和亚东的商务代表大卫·麦克唐纳是自荣赫鹏远征以来对西藏的举止和风俗作了精辟描述的人，其著作今天仍在被人阅读，大家还不应忘记它使另一名英国官吏贝尔的著作受益匪浅。贝尔可以流利地阅读藏文和讲藏语，他曾作为英国出席西姆拉会议的代表麦克马洪的西藏问题的专家。他于1908—1918年间作为驻锡金的常驻代表而负责英国与西藏之间的关系。他是西藏人的真诚崇拜者，

极其关心他们的传统，从而成了十三世达赖喇嘛的朋友和唯一应邀生活在拉萨的西方人。他于其《达赖喇嘛的形象》（1946年）中记载了他与达赖喇嘛的对话。他有关西藏的著作始终是关于这个使人感到极为陌生的地区的最佳入门著作。

当贝尔和麦克唐纳持续不断地对一个难进入的地区（他们是允许参观该地区的仅有的西方人，但也有几位重要的英国官吏陪同他们）大量泼洒笔墨时，一名更为冒险的女探险家却在不负有任何官方使命的情况下发现了藏传佛教的最高顿悟之道。大卫—妮尔于1911年到达东方。她曾对其丈夫说她希望在由于年岁过大而无法旅行之前访问佛教圣地和她将于数月后返回。她在接触了锡金和南印度的某些佛寺之后，又获悉达赖喇嘛在锡金，于是便前往那里。她获得了活佛的接见并就此事致信其丈夫："他向我介绍了一些非常有意义的事，我对于他讲的有关藏传佛教的一切都感到心醉神迷"。她感到如此兴奋，以至于她宣布有意在锡金度过"略长一点的时间"以试图理解喇嘛教的奥义。大卫—妮尔于其研究中得到了一名叫作拉登的藏族学者的帮助（她于其《西藏的奥义和奥义师》的书中又提到了他的藏文名字达瓦桑布）。拉登当时为他翻译了17世纪的修道诗人米拉日巴的传记。拉登又与伊万斯—温茨一同翻译了在西方广泛流传的藏文文学书《中阴》，使伊万斯—温茨写成了《西藏人的死亡之书》。

大卫—妮尔是一名热忱的和富有天赋的东方学家，她并不满足于纯粹的文化知识，她认为佛教是一种生活方式，希望亲自体验她所读到的和从西藏的云游学者与喇嘛们口中所获知的一切。1912年5月，她在锡金西部的一个很高的山谷

中（距西藏边境只有数公里）遇到了拉钦小寺的一名喇嘛——一个名声很大的修道者。她觉得此人的外貌不太动人，但对于他的施教却留下了相当深刻的印象。她成了此人的弟子，将其此后三年的大部分时间都用于在他主持下的学习，学会了自我进行思想或身体控制的技术，如仅仅通过自我暗示而使身体变热的技术。在她于三个月的隆冬季节被大雪困在海拔4000米高的地方时，这种技术对她特别有益。

当时，她离西藏如此之近，已使她无法摆脱越过边境的诱惑力了。1916年，大卫—妮尔成功地到达了日喀则并在扎什伦布寺居住了八周。但英国常驻锡金的代表贝尔风闻到了这次对他的“辖地”的非法入侵，于是便命令她立即离开喜马拉雅山地区。她明显丝毫不想与其丈夫团聚，因为她当时希望赴缅甸、日本、朝鲜和中国中原访问。1918年7月，她到达了塔尔寺。除了几次进入蒙古和青海湖以南的平原之外，她一直在那里停留到1921年2月，学习藏文经卷并与其义子庸登准备从事新的探险活动。她在哲孟雄（锡金）认识了庸登，此人当时只有14岁，比本错遇到安妮·泰勒时尚小四岁。大卫—妮尔和庸登用了两年多的时间对西藏东部和中国中原的西边作了考察。1923年秋，他们到达了云南山区的澜沧江流域。大卫—妮尔曾写道，她的准则是永不接受失败，于是便决定继续前进直到拉萨。她声称当时该城禁止西方人的进入形成了由庸俗的政客们强加给自由行动的一种令人无法接受的限制。她想到了当时尚未有任何一名西方旅行家（尤其是任何女子）走过她准备走的这条路。

她的冒险旅行已使她成了一名世界性的名人，这不单是探险是一种特殊的壮举；她仅仅携带很少一点糌粑、牦牛酥油

和一顶薄布帐篷，为了不被人发现几乎始终是在夜间行走，在隆冬寒天于亚洲最严酷的地区步行，而且还由于她是一名颇有思想和幽默的作家。其名著《一个巴黎女子的拉萨之行》则具有一种中世纪故事的特征，它平铺直叙而又具有散文的特征，远远超越了诙谐的范围，风趣地介绍了一些奇特的或神奇的事件。在大卫—妮尔笔下的西藏，似乎没有任何事是不可能发生的。大家几乎感觉到已置身于曼德维尔那片具有魔术的土地上了。为了不引起人的怀疑，大卫—妮尔和庸登化装成乞丐或化缘僧，庸登自称是身陷困境的巫师，大卫—妮尔是他的贫穷而又思想软弱的母亲。他们生动活泼地扮演了自己的角色，争相玩弄手段以欺骗当地人的好奇心、讨好官吏和摆脱土匪。他们仅有一次被识破，一名衣衫褴褛的喇嘛以一种坚持不懈的目光凝视着大卫—妮尔并向她宣布说："我知道您是谁？"，此人在黄昏的半昏暗状态中消失之前又与她进行了一场更应该是深奥的哲学辩论。

到了1924年2月末，她胜利地写信告诉其丈夫："我要立即告诉你说我的这次散步式旅行已经获得了彻底成功……这次旅行甚至可以被一名很年轻和身强力壮的人视为是非常勇敢的壮举，而由像我这样年龄的女子（她当时已经56岁）来完成则完全可以被视为一场疯狂，但我却获得了彻底的成功"。我们现在已经熟知后人的评论。她还补充说："拉萨城规模不大。我非常满足地参观了那里的喇嘛庙，……布达拉宫也没有多少很特殊的地方。城市中的店铺主经营各种外地产品，陈列出了一堆堆铝锅"。她始终是由庸登陪同在返回印度之前在拉萨度过了两个月。一年之后，她乘船返回法国。当船在马赛靠岸时，她非常愤懑地发现其丈夫未在码

头上迎接她。

任何人后来都未再次取道她走过的那条路赴拉萨。但酷爱登山运动的奥地利人海因里希·哈雷于第二次世界大战中被俘，他也曾到达过圣城拉萨。他于难以置信的长途跋涉之后一直到达西藏高原并步行越过了中部的干旱平原。哈雷在西藏度过七年、并在那里成了本世达赖喇嘛的家庭教师和心腹。他非常热爱西藏人。但如果说他对他们的信仰和习俗表现出了好感，那末他却充满了西方人的那种唯理主义而无法接受这一切。

相反，阿纳加里卡·戈文达却是一名真正的受归化者。他本人是在印度成长起来的德国人，其先祖之一曾是波利瓦尔的战友。他于1920年左右到达锡兰并受度成为佛教僧侣。稍后不久，他于喜马拉雅地区旅游，发现了喇嘛教并加入了红帽派（噶举巴）教团。第二次世界大战之后，他赴拉达克和西藏西部各圣址朝圣进香并在扎布兰逗留。安德拉拉德提到的这座古城业已坍废，但他在王堡的遗址上还发现了追述佛陀生平中最使人熟悉的那些时代的壁画。这些壁画使他觉得如此美妙，以至于可以把它们列入西藏艺术的最美样本。他化费了几周的时间来临摹这些壁画，但他不知道意大利大西藏学家图齐在数年前就到达过扎布兰和拍摄了这一切。

另外一名受皈依者是马可·帕利斯。他于1936年在锡金登山，遇到了曾是大卫一妮尔之师的那名修道喇嘛。该喇嘛对他说："她如此根深蒂固地充满了佛教之心，比大部分试图这样作的人进步得都快"。他突然间又补充说："您为什么要坚持攀登这些雪山呢？"

帕利斯回答说他更为喜欢荒凉的环境，"以便能够在那

里得到安宁”。

喇嘛对他说：“这不是寻找安逸的最好方式。大家应该在静心修持中得到安宁。当大家一旦得到安静，所在的地方就无关紧要了”。

帕利斯在一本叫作《山峰与喇嘛》的名著中向我们介绍了他于思想中攀登他们说的“西藏传说”的最高境界，这是师徒代代相传的一种宗教和哲学遗产。如果帕利斯感到自己因陷入一种数世纪以来未有变化的环境中而获得了新生，那末他理解到了这种传统已受到了遭灭绝的威胁。帕利斯在拜访拉达克最大佛寺之一海迷失寺的堪布的时候，发现他“笨拙，缺乏敏感的外表，其行为绝不会说明他具有某种智慧和知识，于他身上似乎不再残留这一切了”。这个喇嘛欢迎他时讲了一大堆平庸的话。

如果没有西方旅行家，那就绝不会有关于西藏的神话。西藏除了是一种地理现实之外，还是一种思想造物。本书在重新提及几乎始终是重新开始的那些企图到达禁地的尝试时，也希望让人理解到神话的长期存在，以及西方人顽固地断言让他们走上这些不安全道路的态度，既不是无知者的好奇，又不是对冒险的爱好，而是一次次紧急使命所需要的。

译自巴黎1985年出版的《从马可波罗到大卫—妮尔时代的西藏》一书